

تاريخ الفكر الفلسفي

أرسطو والمدارس المتأخرة



تلفاكس: ٠٥١٠٤٤٨٠٠ - الإسكندرية

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان

تاريخ الفكر الفلسفي

الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنوان: بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن
درياله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفاكس: ٠١٠٢٩٣٢٣٣ / ٥٢٧٤٤٣٨ (٢ خط) - موبایل / ١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E-mail

dwdpress@yahoo.com

dwdpress@biznas.com

Website

http:// www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو والمدارس المتأخرة

المؤلف: د. محمد على أبوريان

رقم الإيداع: ٧٧٢٢ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولى: 7 - 550 - 327 - 977

تاريخ الفكر الفلسفي

أسطو والمدارس المتأخرة

دكتور

محمد علي أبو ريان

أستاذ الفلسفة وتاريخها

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون

مع مرتبة الشرف الممتازة - ماجستير في الفلسفة

ماجستير في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية

شبكة كتب الشيعة

الطبعة الثانية

2014م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد ظهر هذا الكتاب فى طبعتيه السابقتين دون أن نحقق ما سبق أن وعدنا به من استكمال البحث فى المرحلة المتأخرة من مراحل تاريخ الفلسفة اليونانية، وأعنى بذلك العصر الهلينستى الذى امتزجت فيه الفلسفة اليونانية بعناصر شرقية دينية وسحرية. والحق أن عوائق شتى قد حالت بيننا وبين إنجاز هذا القسم الأخير من الكتاب من بينها الغياب عن الوطن زهاء ثلاث سنوات فى جامعة بيروت العربية وندرة المصادر لدينا آنذاك عن هذه المرحلة البالغة التعقيد من مراحل تطور الفكر الفلسفى عند اليونان.

وقد أمكننا - بحمد الله - فى هذه الطبعة، الوفاء بالتزامنا، فعقدنا باباً جديداً عن الفلسفة الهلينستية مكوناً من خمسة فصول وخاتمة؛ عالجنّا فيها على الترتيب: الأبيقورية والرواقية ومذاهب الشكاك على اختلاف طوائفهم، ثم الحركة العلمية وميادينها المختلفة، وصلة الدين بالفلسفة والصراع بين النظر والإيمان وأخيراً مذهب الأفلاطونية المحدثة وتلاميذ المدرسة إلى نهاية المرحلة الهلينستية فى العصر الرومانى المتأغرق حيث تم إغلاق مدارس الفلسفة فى سائر أنحاء العالم الهلينستى فى غضون القرن السادس الميلادى وبذلك دخلت الفلسفة فى دور صمت طويل كان مؤذناً ببدايات العصر الوسيط.

ولا جدال فى أهمية دراستنا للأفلاطونية المحدثة وللتيارات الفلسفية الأخرى المعاصرة لها وكذلك ما تداخل معها من أفكار دينية وعلوم خفية، لأن هذا كله يشكل مجموعة العناصر التى ستسهم فى إقامة صرح البناء العقلى للمسيحيين والإسلاميين على السواء فيما بعد.

* * *

هذا وقد ذيلنا الكتاب - استكمالاً للفائدة العلمية - بطائفة من النصوص المختارة: من بينها بعض مقالات من تاسوعات أفلوطين فيلسوف الإسكندرية - ثم تعريفات لبعض المصطلحات الفلسفية اخترناها من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو.

* * *

وكتابنا الذى يصدر اليوم فى طبعته الثالثة - هو الجزء الثانى من سلسلة "تاريخ الفكر الفلسفى" وقد ظهرت منها عدة أجزاء منها: جزءان عن الفكر الفلسفى فى الإسلام، وجزء عن الفكر الفلسفى المحدث والمعاصر. ونرجو من الله التوفيق فيما نحن بصدده من تحضير أصول الجزء الخاص بالفكر الفلسفى المسيحى حتى تستكمل السلسلة أجزائها إن شاء الله. إنه تعالى بالغ أمره.

الإسكندرية فى فبراير ١٩٧٢م
ذو الحجة ١٣٩١هـ

د. محمد على أبو ريان

مقدمة الطبعة الثانية

هذا الكتاب هو الجزء الثانى من مؤلفنا عن تاريخ الفكر الفلسفى. وقد أفردنا صفحاته لدراسة المذهب الأرسطى، وذيلناه بطائفة من النصوص الأرسطية، أما القسم الخاص بالدراسة فقد تطلب منا مجهوداً كبيراً خلال عدة سنوات فقد التزمنا فى تأليفه، بأن نستعرض مواقف أرسطو سواء فى الطبيعة أم فى النفس أم فى الميتافيزيقا الخ.. مستنديين إلى النصوص استناداً مباشراً. مع ما فى كتابات أرسطو من إيجاز شديد وتركيز وعدم التزام بالأسلوب الأدبى - كما هو الحال عند أفلاطون - الأمر الذى يشعر القارئ بمسحه من الغموض والتعقيد. ولهذا السبب فقد راعينا أن تكون الدراسة مدعمة بالنصوص، وألا تخرج عن الحدود التى يسمح بها الفهم المباشرة والتفسير القريب لهذه النصوص، بعد طول المعاناة والربط بين آثار أرسطو المتعددة ومواقفه فيها.

ولما كانت دراسة النفس عند أرسطو من الموضوعات التى ظلت لها قيمتها الفلسفة والعلمية إلى عصرنا هذا، لذلك أخذنا على عاتقنا أن نقدم للقارئ تلخيصاً أميناً كاملاً لكتاب "النفس" De Anima مع بعض تعليقات بسيطة توضح مشكلاته والمسار التاريخى لحل بعضها.

وفى دراستنا للميتافيزيقا الأرسطية آثرنا أن نرصد أبعاد الفكر الأرسطى - فى هذا المجال - عن كثب بحيث لا ننزلق إلى أسلوب تركيبى كثيراً ما يستهوى الباحثين فنهمل بذلك كثيراً من الجوانب الجزئية التى تلقى ضوءاً كبيراً على الموقف الأرسطى. ولما كانت هناك ترجمات عربية قديمة لكتاب الميتافيزيقا الذى كان يعرف بكتاب الحروف، لهذا فقد رأينا أن نورد فى كل مناسبة النص العربى القديم ومعه الترجمة الحديثة لنفس النص. الأمر الذى تطلب منا جهداً وعناء كبيرين.

وعلى الرغم من أننا أوجزنا الكلام عن السياسة والأخلاق إلا أننا قد اتبعنا نفس المنهج الذى اتبعناه فى الفصول الأخرى من حيث الالتزام بالدراسة النصية والأخذ من المنبع مباشرة دون الروافد.

وفي كثير من المواضع أثبتنا المصطلحات اليونانية برسمها الأصلي حتى يرجع القارئ إليها فلا تكون ترجمة المصطلح مدعاة للخلاف حول محتواه ومضمونه.

وأخيراً فقد رأينا أن نضيف إلى هذه الطبعة قسماً كبيراً من المقالة الخامسة (مقالة دلتا) من كتاب الميتافيزيقا. وهذه المقالة أقرب إلى أن تكون معجماً فلسفياً، اقتصرنا على اختيار ثمانية عشر لفظ منه لنتيح للقارئ فرصة سنانة اللفظ والأسلوب الأرسطي ومعرفة مضمون الألفاظ التي يستخدمها أرسطو في مؤلفاته.

ومما لا شك فيه أن هذا التقليد الذي التزم به أرسطو إنما يرجع إلى سقراط، إذ أنه قد بدأ مسيرته الفلسفية الكبرى بتحديد معاني الألفاظ حتى لا يتلاعب بها السفساثيون ويسيئوا استخدام الألفاظ في غير مواضعها.

وبعد فهذه طبعة جديدة من الكتاب مزودة ومنقحة نقدمها إلى القارئ العربي لتسهم في تعميق التراث. وتكوين الفكر العربي المستنير.

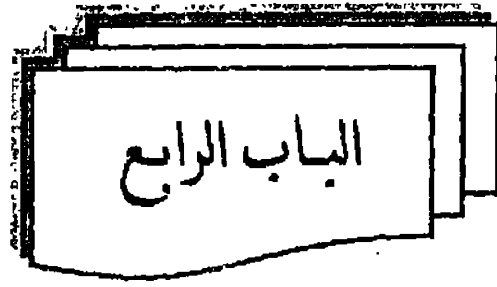
« والله اطوفت سماء سيبك »

الإسكندرية في فبراير ١٩٦٧.

د . محمد علي أبو ريان

تمهيد

سبق أن أشرنا فى الكتاب الأول من مؤلفنا هذا إلى الصلة الوثيقة بين المذهب السقراطى ومذهب كل من أفلاطون وأرسطو، وكيف أن هذه المذاهب الثلاث إنما تصدر عن تيار فكرى واحد رغم الاختلافات الظاهرة بينها، مما يسمح بأن نتكلم عن فلسفة سقراطية ومدرسة سقراطية تشمل النتاج الفكرى لسقراط وأفلاطون وأرسطو معا، بحيث يمثل كل منهم دورا مميزا فى تاريخ هذه المدرسة. ولا يعنى هذا أننا نشير إلى نوع من التشابه أو الاستمرار الواضح يصدده هذه المذاهب، بل على العكس من ذلك نجد أرسطو يوجه انتقادات مريرة إلى أستاذه أفلاطون، على الرغم من أن المشاكل الفلسفية التى بدأ سقراط فى معالجتها هى نفسها التى استأنف أفلاطون مسيرته من نقطة انتهاء سقراط منها، وكذلك أرسطو فإنه انكب على المشكلات الأفلاطونية - حاود فيها الفكر والتأمل ويدفق النظر فى ثناياها حتى انتهى به المطاف إلى موقفه الذى سنحاول دراسته فى فصول هذا الكتاب. وقد حاولنا فى كتابنا الأول تتبع حركة الأفكار منذ نشأتها عند سقراط إلى أن تطورات وأسبغت تشكل موقفا جديدا عند أرسطو، وسنرى كيف أن آراء كبار السقراطيين ستكون محور التفكير الفلسفى فى العصور التالية، وكيف أن هذه الآراء جميعا ستنصهر فى مدرسة الإسكندرية حيث تظهر حركة تلفيقية كبرى تتمثل على الخصوص فى مذهب أفلوطين.



أرسطو ومدرسته^(١)

(١) هذا هو الجزء الثاني من سلسلة "تاريخ الفكر الفلسفي"، ونحن نعالج في هذين الجزئين الفلسفة اليونانية منذ نشأتها حوالي القرن السادس ق. م إلى نهايتها في القرن السادس الميلادي. وقد صدر الجزء الأول في طبعته الرابعة عن دار الجامعات المصرية - بالإسكندرية وهو يتضمن الأبواب الثلاثة الأولى. أما هذا الجزء فقد اشتمل على البابين: الرابع والخامس.

(المؤلف)

الفصل الأول

أرسطو وحياته ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م

ولد أرسطو في أسطاغيرا^(١) وهي مدينة يونانية من أعمال آسيا الصغرى (وكانت آسيا الصغرى أرضا يونانية مكتظة بالمستعمرات الإغريقية) وتقع هذه المدينة على بحر إيجه الملىء بالجزر العديدة، وكان أبوه الذى يدعى نيقوماخوس^(٢) على صلة بالملك "أمتاس"^(٣) الثانى المقدونى إذ كان يشغل لديه منصب طبيب البلاط ونحن نعلم أن أمتاس هذا هو والد فيليب وجد الإسكندر الأكبر، وكان من عادة قوم أرسطو أن يدرّب الطفل لديهم منذ صباه على صناعة أبيه، فقد لقن أرسطو فى طفولته المبادئ العلمية والطبية منذ حداثة عهده بالعلم والتعليم: من ثم فإننا نلاحظ أن عقليته قد اتجهت منذ الطفولة المبكرة إلى تلمس الأحداث الملموسة أى الأحداث الواقعية وبالتالى إلى أن يسلك طريق البحث التجريبي. واستمر تدريب الصبي وتعليمه حتى بعد وفاة والده وذلك بإرشاد من "بروكسينوس"^(٤) الذى أقامه والده وصيا عليه، ولما بلغ سنه الثامنة عشر ارتحل إلى أثينا والتحق بالأكاديمية (مدرسة أفلاطون) ومكث بها زهاء عشرين عاما حتى وفاة معلمها الأكبر أفلاطون؛ وكان تأثير أفلاطون على عقلية أرسطو بعيد الأثر بحيث أنه ظل مدة طويلة واقعا تحت تأثير آرائه حتى بعد وفاة أفلاطون، وذلك إلى أن تهيأ له أن يعود إلى اتجاهه الأضلى الذى سلكه منذ صباه أى المحسوس والواقع التجريبي الملموس، ونلاحظ أن أرسطو قد حفظ لأفلاطون - على ما يقال - ما ينهى من احترام التلميذ لأستاذه، ولكننا نرى فى أسلوب انتقاده لأفلاطون اتجاها منه إلى الحط من شأنه والإزراء بموقفه وخصوصا فى نقده لنظرية المثل. على أن الذى أن يفسر لنا هذا التذبذب بين احترام أستاذه

(١) Stageira

(٢) Nichomachus

(٣) Amyntes

(٤) Proxenus

وانتقاده هو حقد أرسطو على أفلاطون لأنه أوصى بزعامة المدرسة الأكاديمية لابن أخته "سبو سيپوس"^(١). ولهذا فإنه قد غادر أثينا مباشرة بعد وفاة أستاذه شعورا منه بأنه أسمى شخصية وأكثر أصالة في العلم من ابن أخت أفلاطون. ويقال في تفسير سبب مغادرة أرسطو لأثينا أنه قد قام حزب جديد فيها بزعامة "ديموستين" وكان هذا الحزب يتحدى أو يقاوم فيليب المقدوني ونحن نعلم أن أرسطو كان على صلة طيبة بفليب ولهذا فقد أثر الارتحال عن أثينا حتى لا يقع في أيدي أعداء فيليب، وقد ظل أرسطو على علاقة طيبة بالأكاديمية حتى بعد ارتحاله عنها.

توجه أرسطو بصحبة زميله في الأكاديمية "أكسينوقراط"^(٢) إلى بلدة "أسوس"^(٣) من أعمال طرواده^(٤) حيث أسس فرعا للأكاديمية وكان حاكم هذه المنطقة المدعو "هرمياس"^(٥) قد أهدى هذا المكان للأفلاطونيين لكي يقيموا عليه مدرسة تتفرع عن الأكاديمية في أثينا، وقد ظل أرسطو يعلم في هذا المكان زهاء ثلاث سنوات.

وإذا كان - أفلاطون كما رأينا في دراستنا لحياته - قد فشل في استمالة حاكم صقلية فإن أحد تلامذته قد نجح في كسب صداقة هرمياس والتأثير عليه من الناحيتين السياسية والأخلاقية، فقد نشأت صداقة وثيقة بين كل من أرسطو وهرمياس، فتزوج أرسطو ابنة أخته "بيتياس"^(٦) وأنجب منها ابنة سماها نفس الاسم، وفي هذا المكان أيضا تعرف "ثيوفراسطس"^(٧) على أرسطو وأصبح تلميذا له، ولم يلبث هذا الأخير أن أقنع أرسطو بالسفر إلى بلدة "ميثيلين"^(٨) قريبا من موطن "ثيوفراسطس"، وفي العام التالي استدعاه فيليب المقدوني إلى بلاطه لكي يشرف على تربية الإسكندر.

(١) Speusippus

(٢) Xenocrat

(٣) Assus

(٤) Troas

(٥) Hermias

(٦) Pythias

(٧) Theophrastus

(٨) Mithylene

وكان فيليب قد عقد تحالفا مع "هرمياس" لمواجهة الحرب التي كانت متوقعة بين الفرس واليونان، ولكن فيليب أفشى سر هذا التحالف في بلاط الفرس عام ٣٤١ ق. م مما أدى إلى سقوط هرمياس والحكم بإعدامه وصلبه، وقد أرسل من سجنه كتابا إلى أرسطو يذكر له فيه كيف أنه لم يجرم في حق المبادئ الأخلاقية، وكيف أنه لم يتجزىء على الفلسفة ومثلها، وقد رد عليه أرسطو محييا ذكره بقول ماثور نقش في معبد دلفي. ومنذ أن تولى الإسكندر الحكم في مقدونيا بعد وفاة والده فيليب ظل أرسطو ملازما له إلى أن قام الإسكندر بحملته المشهورة على آسيا الصغرى. ويعد كتاب أرسطو في "الملكية" هدية منه إلى الإسكندر تلميذه بمناسبة تربيته على عرش مقدونيا. وكان الإسكندر يحب أستاذه ويحترمه، ولهذا نراه يعيد إنشاء مدينة أرسطو التي نشأ فيها على نفقته الخاصة، وكان أبوه فيليب قد دمرها لأنه أحس بضيق صدر من أرسطو بسبب إسدائه النصيح لهرمياس وهو في سدة الحكم، ونجد أرسطو في رسالة "الإسكندر أو الاستعمار" يحذر تلميذه من النتائج السيئة التي تنجم عن معاملته للمتبررين على قدم المساواة مع اليونانيين.

وقد انقطعت الصلة بين أرسطو والإسكندر عام ٣٢٧ ق. م وذلك بعد إعدام ابن أخت أرسطو المدعو "كاليسثينس"^(١) أثر اتهامه بالإشتراك في مؤامرة ضد الإسكندر، ولم يؤثر هذا الحادث في اعتقاد أرسطو باستقامة سياسة المقدونيين وسلامتها، ومصادقا لذلك نجد أرسطو يستمر على صلة وثيقة بمستشار دولة المقدونيين المدعو أنتيباتر، وقد عينه أرسطو منفذا لوصيته بعد وفاته.

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٢٥ ق. م واستمر بها حيث أسس مدرسة في الجزء الشرقي من المدينة في مكان يعرف "باللوقيوم"^(٢)، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب "ديوكاريس"^(٣)، وقد سميت هذه المدرسة "بالمدرسة المشائية"^(٤): إما لأنها كانت نوعا من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت

(١) Callisthenes

(٢) Lyceum.

(٣) Diogenes.

(٤) Peripatetic School.

مخصصة لعبادة ربات الفنون، وإما لأن أفراد المدرسة كانوا يتناقشون فى المسائل العلمية أثناء مشيهم. جيئة ونهابا. وعلى أية حال فقد كانت المدرسة تحت رعاية المقدونيين، وتحولت إلى مؤسسة علمية ضخمة تملك مكتبة كبيرة ويشرف عليها عدد من المعلمين، وكانت تلقى فيها محاضرات منتظمة. وقد ظل أرسطو فى هذه المدرسة يتابع تعاليمه بين تلاميذه إلى قبل وفاته بفترة قصيرة. وحدث أنه بعد وفاة الإسكندر وقيام الحزب الوطنى تحت زعامة "ديموستين" أن أصبحت اللوقيوم موضع اشتباه من أتباع هذا الحزب نظرا لصداقة أرسطو للمقدونيين ورعاية هؤلاء للمدرسة، ولم يلبث أنصار الحزب الوطنى فى أثينا أن وجهوا إلى أرسطو نفس التهم التى سبق أن وجهت إلى سقراط، فأثر أرسطو الرحيل عن أثينا حزنا حتى لا يعطى أعداءه فرصة للإجرام فى حق الفلاسفة مرة أخرى:

واستقر أرسطو بعد ذلك فى بلدة "خلقيس"^(١) فى "إيوبيا"^(٢) وكان يعيش على ريع مزرعة ورثها عن والدته حتى وافاه الأجل سنة ٢٢٢ ق. م إثر اعتلال صحته نتيجة لمرض معد^(٣). وقد أورد ديوجين اللائرسى فى كتابه عن "حياة الفلاسفة.." وصية أرسطو فى الفصل الخامس منه وفى هذه الوصية نجد أرسطو يوصى بأن تستمر المدرسة أى اللوقيوم فى عملها ويوصى بأشياء أخرى لأقاربه ولتلاميذه..

وقد ظلت المدرسة قائمة طويلة، وتماقب عليها زعماء كثيرون، ولكن حظها فى البقاء كان أقل من حظ الأكاديمية.

(١) Chalcis.

(٢) Euboea.

(٣) راجع وصية أرسطو التى أوردها ديوجين اللائرسى فى كتابه، الفصل الخامس ص ١١ وما بعدها.

الفصل الثانى

المؤلفات الأرسطية

إذا كانت مؤلفات أفلاطون قد امتازت بظابعها الأدبى الرفيع بحيث كان إنتاج أفلاطون يعد من روائع الأدب اليونانى، إذا كان هذا حال مؤلفات أفلاطون، فإننا نجد لدى أرسطو - على العكس من ذلك - أسلوبا علميا يمتاز بالجفاف وشدة التركيز. وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هذه الكتابات الأرسطية ليست هى كل ما كتبه أرسطو، أو بمعنى آخر لا تعتبر تماما عن أسلوب أرسطو الحقيقى، وذلك لأن أرسطو ألف فى مطلع شبابه محاورات على طريقة أفلاطون عرفها الأثينيون وتداولوها حوالى مائتى سنة وتميزت بجمال الأسلوب ورشاقته وانسيابه فى سهولة ويسر كما ذكر الفيلسوف الرومانى "شيشرون".

وإذن فمؤلفات عهد الشباب متأثرة بأسلوب أفلاطون أما مؤلفات عهد الكهولة فإنها ذات طابع علمى جاف، وقد يعزى ذلك كما قلنا إلى أنها كانت بمثابة العناصر الرئيسية أو البرامج الأولى لدروس أرسطو فى اللوقيوم، فهى نقط مركزة يكتبها المعلم للاسترشاد بها أثناء الشرح، ولم تكن موضوعة - كما قيل - لكى تكون كتباً تقرأ وتكون لها صفة الوحدة والتماسك.

أولا - مؤلفات فترة الشباب

دور الأكاديمية من سنة ٣٦٧ إلى ٣٤٧ ق. م

فى هذه الفترة نجد أرسطو يضع محاوره "أوديموس" أو النفس، وقد سميت هذه المحاوره باسم البطل أو ديموس القبرصى الذى استشهد فى سيراكوز سنة ٣٥٤ ق. م وهذه المحاوره تشبه محاوره "فيدون" الأفلاطونية من حيث المنهج والموضوع، إذ نجد فيها أسلوب المحاوره كما نجد استعراضا لنظرية التذكر الأفلاطونية، وكيف أن النفس قد عاينت المثل فى عالم سابق على الوجود الأرضى وأنها فى وجودها الأرضى تكون سجينه لشهوات البدن وأسيرة لردائله.

ولأرسطو أيضا محاوره أخرى ألفها فى فترة شبابه وهذه المحاوره موجهة إلى أمير من قبرص اسمه "ثيمسون"^(١). وتعرض محاوره "ثيمسون" هذه للثائيه الأفلاطونيه ولسيره اللذه الفلسفيه وتصف الجسد بأنه سجن النفس ومقبرة لها، وأنه مصدر لجميع الشرور والردائل.. وعلى العموم فإن كتابات أرسطو فى هذه الفترة أى فى مطلع حياته الفلسفيه تميزت "بالطابع الأفلاطونى" إذ يبدو أنه فى هذه الفترة لم يكن قد تخلص بعد من تأثير الأكاديميه وتعاليمها الأفلاطونيه.

ثانيا - مؤلفات دور الانتقال

من سنة ٣٤٧ إلى ٣٣٥ ق.م

فى هذه الفترة تظهر بالتدريج شخصية أرسطو، ونراه فيها يرسم لنفسه طريقا جديدا يختلف عما سبق له اتباعه فى الأكاديميه وقد عرف عنه هذا الاتجاه الأخير - أى بداية تحوله عن الطريقه الأفلاطونيه - عرف عنه ذلك حين تصدى التعليم فى أسوس، ويعطينا كتابه "الفلسفه" صورة لهذه الفترة من حياته الفكرية إذا نلّس فى ثانيا هذا المؤلف شخصية أرسطو تقتصر المناقشه، فلم يعد إذن ثمة ظهور لأفلاطون أو لآى من شخصياته المفضله. ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء:-

الجزء الأول: يتضمن عرضا تاريخيا لآراء الفلاسفه السابقين، وكذلك يتعرض لمعتقدات المصريين والفرس والأوروبيين.

والجزء الثانى: يخصصه أرسطو لنقد نظرية المثل الأفلاطونيه فى صورتها التى أشرنا إليها بعد محاوره "بارمنيدس".

أما الجزء الثالث: من هذا الكتاب فإنه يعرض فيه لنظريته فى تفسير الكون، ورأيه فى الدين ويشير إلى فكرة المحرك الأول الثابت التى سنجدها فيما بعد فى كتابه المتافيزيقيا.

ويحاول أرسطو فى هذا الكتاب أيضا أن يقيم فكرة الألوهيه على أساس دينى مستمد من مذهب تأليه الكواكب الذى كان شائعا فى عصره، ونجد صورة منه فيما عرف فى العصر الإسلامى عن تقديس الكواكب عند "الصابئة" وعلى أية حال

(١) Themison.

فإن أرسطو قد وضع فى هذه الفترة الخطوط العريضة لمذهبه فى الميتافيزيقا وفى الأخلاق وفى السياسة والطبيعة.

ثالثا - مؤلفات الدور الأخير

عهد النضج الكامل من سنة ٣٣٥ إلى ٣٢٢ ق. م

وتحدد هذه الفترة بالثلاثين سنة الأخيرة من حياة أرسطو فقد عكف فيها بمساعدة تلاميذه على أبحاثه التفصيلية فى الطبيعة والتاريخ. وتعد هذه الأبحاث دائرة معارف للعلم القديم.

وفى هذه الفترة أيضا وضع أرسطو مذكراته التعليمية التى تتألف منها كتبه المتداولة بيننا، ويلاحظ أن أرسطو لم يقم بنفسه بنشرها كما فعل بالنسبة لمؤلفات فترة الشباب.

ويورد "سترابون" القصة الكاملة لما وقع لمذكرات أرسطو من أحداث وظروف. فيروى أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٢ ق. م أودع أوراقه عند ثيوفراستس وأوصى بالأ تسلم للعدسة فسلمها ثيوفراستس لشخص يدعى "نيلئوس" وهو ابن "كورسيكوس السقراطى" وكان أرسطو وثيوفراستس قد تعرفا عليه فى أثينا بعد سنة ٣٤٨ ق، م وبعد وفاة نيلئوس باع ورثته قسما من هذه المؤلفات لبطليموس الذى أودعها مكتبة الإسكندرية.

أما القسم الثانى من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيلئوس أخفوها فى كهف حيث تعرضت للتعفن والبلى، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو "بليكون" وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق. م نقل "سولا" مجموعة بليكون إلى روما. وفى سنة ٥٥ ق. م باع ابنه "فوستوس" هذه المجموعة الثانية من الكتب سدادا لديونه. وفى ذلك الوقت عكف "تيرانيون" المشائى على دراسة هذه المخطوطات ونشرها نشرًا سريعًا غير متقن. ثم ما لبث أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائى آخر يدعى "أندرو نيقوس الرودسى" وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخذ طريقها إلى الإهمال والنسيان، فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة فى مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى، وانتهى - كما قلنا - ذات أسلوب جاف

مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد، إذ هى مجموعة من المذكرات التى تتضمن
النقط أو الأفكار الأساسية، كذلك الملخصات التى توزع على طلاب المدارس توطئة
للشرح والتعليق.

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية:-

١- الكتب المنطقية:

وقد سميت بالأورجانون أى آلة الفكر وذلك منذ القرن السادس الميلادى،
وترجع هذه التسمية إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكانا فى تقسيمه للفلسفة، إذ
أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية. أما النظرية فهى تشل علم الطبيعة والعلم
الرياضى والعلم الإلهى، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير
المنزل (الاقتصاد والسياسى).

وإذن فلم يعد أرسطو المنطق قسما خاصا من أقسام الفلسفة، ولهذا اعتبره
القدامى على أنه مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا غنى عنه.

أما الكتب المنطقية فهى :

(أ). المقولات وقد سماه العرب باسمه اليونانى "قاطيفورياس".

(ب) العبارة: وسماه العرب "بارى أرمينياس".

(ج) التحليلات الأولى أو القياس: وسماه العرب "أنالو طيقا الأولى" أو الأوائل.

(د) التحليلات الثانية أو البرهان: وسماه العرب "أنالو طيقا الثانية" أو الأواخر

(هـ) الجدل: وقد سماه العرب "طوبيقا"

(و) الأغاليط: وسمى عند العرب "سوفسطيقا"

وقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر فى الفكر الإنسانى، كما حظيت
بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى،
وظلّت تتداولها أيدى الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث.

٢- الكتب الطبيعية:

وهذه الكتب تبحث الظواهر الطبيعية سواء كانت متعلقة بالأرض أو بالهواء
أو بالكون والفساد، وتتضمن هذه المجموعة من الكتب ما يلى:-

(أ) كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي أو سماع الكيان، وهو مؤلف من ثمانية أجزاء، ويبدو أن الجزء السابع منه ليس لأرسطو لأنه يتضمن مسائل ظهرت في وقت متأخر عن أرسطو.

(ب) كتاب السماء.

(ج) كتاب الكون والفساد.

(د) كتاب الظواهر الجوية "الميكانيكا"^(١) أو علم الحيل وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذه الكتاب لأرسطو.

٣- الكتب البيولوجية:

وهي: تاريخ الحيوان - ومشى الحيوان - وحركة الحيوان. ويضم إلى هذه المجموعة كتاب النفس والرسائل الصغرى المتصلة به وعددها ثمانية، وقد سميت "بالطبيعيات الصغرى" وهي: الحس والمحسوس - والذكر والتذكر - والنوم واليقظة - وتعبير الرؤيا في الأحلام - وطول العمر وقصره - ورسالة في الحياة والموت - ورسالة في النفس - ورسالة في الشباب والشيخوخة.

٤- الكتب الميتافيزيقية:

هذه الكتب هي الجزء المركزي في مؤلفات أرسطو، وتتناول الفلسفة الأولى، وتشتمل على أربعة عشر كتابا ويبدو أن "أندرونيقوس" هو الذي جمعها ورتبها هذا الترتيب ورقمها بحروف الهجاء اليونانية وسماها "ما بعد الطبيعة" لأنها ترد بعد الطبيعيات، فكلمة Meta معناها "بعد" وكلمة Phusica تعنى "الطبيعة"، ولم يكن المقصود بهذه التسمية أى معنى فلسفى على اعتبار أن الفلسفة الأولى - كما فهم بعد ذلك - هي فلسفة غيبية تبحث فيما وراء الطبيعة أى في غير المنظور أو غير الظاهر المحسوس من الطبيعة. ولم يكن أندرونيقوس يقصد هذا المعنى بل كان يقصد مجرد الترتيب والفهرسة لمؤلفات أرسطو، فوضع كتب الفلسفة الأولى بعد الكتب الطبيعية لكي يتدرج القارئ من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المعقد ومن

(١) راجع

Vide, Carteron, La notion de Force dans le Système d' Aristote (1923, p. 265).

المحسوس إلى المعقول، أى أن هذا الترتيب لم تلاحظ فيه أى غاية فلسفية، بل كان يستهدف غاية تعليمية محضة.

والكتاب الأول من هذه الكتب الميتافيزيقية يتضمن خطة البحث، وأما الكتاب الثانى فيبدو أنه لأرسطو، وأما الكتاب الثالث والرابع والسادس والسابع والثامن والتاسع فهى تؤلف فى مجموعها عملا متصلا له وحدة البحث والواقع أن هذه المجموعة الأخيرة من الكتب والتى تعتبر أساسا للكتب الميتافيزيقية كلها، يبدو عليها طابع الوحدة والتماسك والربط - تلك الخصائص التى لا بد منها فى أى بحث علمى واحد. أما الكتابان الخامس والعاشر فيبدو أنه قد تم تحريرهما قبل هذه الكتب، فهما مستقلان عنها ويشتملان على قاموس لتعريفات بعض الألفاظ الفلسفية، والكتاب، الحادى عشر عبارة عن مقتطفات من كتاب الطبيعة ويبدو أن الكتاب الثانى عشر ليس من عمل أرسطو، ويرجح أنه من تأليف أحد تلاميذه، أما الكتاب الثالث عشر فمن المرجح أنه صورة قديمة للكتاب الأول، ويصبح الكتاب الثالث على هذا الوضع تنمة له.

والكتاب الرابع عشر ليس جزءا من هذه المجموعة من حيث وحدة الموضوع إذ ربما كان قد حرر فى فترة سابقة على تحرير هذه الكتب الميتافيزيقية.

هـ- الكتب الأخلاقية والسياسية:

هذه الكتب تبحث فى الجانب العلمى من فلسفة أرسطو وهى تتضمن: -

(أ) الأخلاق الأوديمية - "الأخلاق إلى أوديموس" وهى أقرب إلى مذهب أفلاطون وتشتمل على سبع مقالات.

(ب) الأخلاق النيقوماخية - "أى الأخلاق إلى نيقوماخوس" وتتضمن عشر مقالات.

(ج) الأخلاق الكبرى - وهو فى مقالتين ويبدو أنهما تلخيص للكتابين السابقين وهذا التلخيص من عمل أحد تلامذة أرسطو بعد وفاة المعلم الأول.

أما مؤلفات أرسطو السياسية فأهمها كتاب السياسة وهو فى ثعاني مقالات، وتظهر فى هذا الكتاب معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية ونظمها السياسية وكذلك بنظم الحكم فى البلاد المجاورة لليونان.

ولأرسطو كتاب آخر فى السياسة يبدو أنه المادة الخام التى جمعها من دراساته عن دساتير المدن اليونانية، إذا نجد فيه مقتطفات من ستة عشر دستورا للمدن اليونانية. وقد وصلنا من هذه المجموعة دستور أثينا الذى ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الأثينيين).

٦- الكتب الفنية:

كتاب الخطابة فى ثلاثة مقالات؛ وكتاب الشعر - وهو غير كامل.

٧- الكتب المنحولة:

وهى الكتب التى أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها لأرسطو وأنها تعد منحولة لعدة أسباب منها: أن بعضها يتضمن آراء تتعارض مع الموقف الأساسى لأرسطو.

(أ) من هذه الكتب المنحولة "كتاب المسائل" وهو فى ست وثلاثين مقالة ويتضمن موضوعات شتى غير مرتبطة بعضها ببعض الآخر: مثل الطب، والمناظر "علم الضوء"، والموسيقى، والطبيعة، وأعضاء الحس والروائح، والهواء، وماء البحر والمياه والساخنة، والعواطف والحب. ويشير مؤلف هذا الكتاب إلى أرخيلاوس وأنابانوقليس وأفلاطون والفيثاغوريين وسقراط:

(ب) كتاب السماء والعالم، وفيه آراء رواقية.

(ج) كتاب فيضان النيل.

(د) كتاب اللاهوت المعروف باسم (أثولوجيا أرسططاليس) أو كتاب الربوبية وهو مقتطفات من تاسوعات "أفلوطين" مضافا إليها بعض التعليقات لراهب سبريانى من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

(هـ) كتاب التفاحة وهو كتاب يصور "أرسططاليس" على صورة سقراط وهو يحمل تفاحة فى يده ويناقش الناس فى الطرقات.

(و) كتاب الإيضاح فى الخير المحض أو كتاب العلل كما كان يسمى فى القرون الوسطى^(١).

(١) فيما يختص بالكتب الأخيرة المنحولة راجع "كتاب أصول الفلسفة الاشراقية" للمؤلف ص ٨١.

وقد تناول القدماء كتب أرسطو بالدراسة والشرح والتعليق، وظلت تتداولها أيدي الفلاسفة والمثقفين والمتعلمين إلى أن أغلقت مدارس الفلسفة في أثينا على عهد الإمبراطور "جوستنيان" عام ٥٢٩ ميلادية لأنه رأى أن وجود مدارس الفلسفة الوثنية يتعارض مع الدين الجديد، وكان جوستنيان قد اعتنق المسيحية وبدأ في اضطهاد المذاهب الوثنية بعد عهد طويل من اضطهاد المسيحية في ظل حكم أباطرة الرومان، فانتقل الفلاسفة إلى شمال فارس حيث استمرت الحركة الفلسفة في رعاية "كسرى" ملك الفرس وبتشجيع منه، فنقلت كتب أرسطو إلى السريانية ثم تولى السوربان بعد ذلك نقلها إلى العربية على عهد العباسيين، ولو أنه يقال إن حركة الترجمة في شمال فارس كانت من اليونانية إلى الفارسية، وأن بعض كتب أرسطو وخصوصا المنطقية منها، قد نقلت من الفارسية إلى العربية كما يقول المستشرق "بول كراوس"^(١). وقد قامت فيما بعد حركة للترجمة من العربية إلى اللاتينية في بلاد الأندلس وفي بلاد غربي أوروبا، وكانت هذه الحركة على درجة كبيرة من الاتساع والنشاط بحيث أنه نشأت مدرسة كاملة للترجمة في مدينة طليطلة وتقاطر عليها الفلاسفة والعلماء من كافة أنحاء أوروبا الغربية لكي ينقلوا كتب أرسطو وغيرها إلى اللاتينية. ولكن الفلاسفة المسحيين نشطوا بعد هذا وعملوا على إحياء التراث الأرسطي بالرجوع إلى المصادر اليونانية الأصلية، فقامت حركة ترجمة كتب أرسطو من اليونانية حسب طلب القديس "توما الأكويني". ثم ما لبثت هذه الكتب أن ترجمت إلى اللغات الحديثة منذ عهد ليس ببيعد. بل لقد توفر على دراسة النصوص اليونانية الأرسطية بطريقة نقدية - طائفة من علماء فقه اللغة المعاصرين وصفوة من المتخصصين في دراسات الفلسفة اليونانية. وكذلك نشط فريق من المستشرقين ولغيف من الباحثين العرب إلى تحقيق الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو على ضوء النصوص اليونانية التي اكتملت دراستها، مستهدفين بذلك التعرف على مدى فهم العرب لأرسطو، ومدى صحة ترجماتهم لكتبه.

(١) راجع كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" وهو مجموعة مقالات لبعض المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوي، ومن بينها مقالة (من الإسكندرية إلى بغداد لما كس مايرهوف) وفيها استعراض لحركة نقل التراث اليوناني إلى المسلمين. وكذلك مقالة بول كراوس عن ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى الفارسية على يد ابن المقفع.

الفصل الثالث

أصول المشكلة الفلسفية عند أرسطو

لكى نعرف كيف أقام أرسطو منهجه الفلسفى، يجب أن نستعرض أولاً خطوط الأزمة التى انتهى إليها الفكر اليونانى بعد النقد الهادم الذى وجهه السفسطائيون إلى العلم والمعرفة، فجعلوا من المستحيل إقامة أى نوع من العلم أو الدراسة بل حتى إمكان التفاهم بين الأفراد فى شئون الحياة العامة.

إننا نعرف أن الطبيعيين قبل سقراط اتجهوا إلى الواقع المحسوس وردوا الأشياء فى مجملها إلى أصولها البسيطة أى إلى العناصر الأولية الأربعة أو إلى الأصول المتشابهة أو إلى غيرها، أى إلى أصول مادية ملموسة على وجه العموم. وجاء الإيليون فيما بعد وأثاورا الشك فى المعرفة الحسية متأثرين فى ذلك بالسفسطائيين وهرقليطس، فدللوا على أن المحسوس إنما يتضمن فى ذاته الوجود واللاوجود، فالشئ الواحد مثلاً يتضمن صفات متضادة، كالحار والبارد، والأبيض والأسود، وأنت لا تستطيع أن تعبر النهر الواحد مرتين حسب رأى هرقليطس.

وقد أدى هذا النقد الموجه إلى المعرفة الحسية إلى القول بأنه حتى ولو كان المحسوس يشتمل على الحقيقة، إلا حواسنا تعجز عن الوصول إلى هذه الحقيقة، فهى مركبة بطريقة لا تستطيع حواسنا معها أن تنفذ إلى جوهر المحسوس فنكتفى بما يظهر لها منه. ثم جاء ديمقريطس بعد ذلك وذهب إلى أن صفات الشئ إن هى إلا أمور اتفاقية يصطلح عليها الأفراد، أى أنها لا تمثل حقائق الأشياء فى ذاتها.

أما "زينون" فقد هدم فكرة الامتداد، ذلك الامتداد الذى يحمل سائر صفات المحسوس. ولم يلبث السفسطائيون أن تسلموا هذه الصفات السلبية التى تكلم عنها معاصروهم من الإيليين "أى تلك الصفات التى تسجل عجز الحواس عن الإحاطة بالحقائق" وقرروا كما قلنا نسبة المعرفة وامتناع العلم.

وإذن فقد انتهى المطاف بالفكر اليونانى إلى أزمة فكرية خطيرة سيكون على سقراط أن يحاول الخروج منها. وقد صاحب هذا التيار الهام تيار آخر بناء، ذلك أنه

فى الوقت الذى كان يشكك فيه السفسطائيون فى العلم والمعرفة ظهرت فى الأفق بواكير حركة هندسية تهدف إلى إقامة علم الهندسة على أسس وطيدة، ذلك أن الهندسة وهى تقوم على التجريد قد أعطت نموذجا للتفكير غير المتناقض فدفعت بمفكر مثل سقراط فى القرن الخامس ق. م إلى أن يتمثل بها، فيرفض نهائيا وجهة نظر السفسطائيين والطبيعيين على السواء ويبحث عن موضوعات للمعرفة فى غير الشئ المحسوس. وقد كان سقراط فى حقيقة أمره ميالا بطبعه إلى الأمور الأخلاقية ولذلك فقد ابتعد عن الموضوعات التى كان يتناولها الفلاسفة الطبيعيون ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مناقشاته كانت تدور حول مسائل أخلاقية مثل: العدالة، والتقوى والشجاعة، والعفة، والفضيلة. وهذه أمور معنوية تختلف عن الأمور الطبيعية فى أن كلا منها لا يقبل القسمة إلى أجزاء متشابهة تكون كالفروع بالنسبة لها، بينما المحسوس ينقسم إلى أجزاء متراسة فى المكان، ولا يمكن أن نقسم أى نوع من الفضيلة إلى أمثال هذه الأجزاء "إذ الفضيلة موقف أو استعداد دائم للنفس للعمل أو الوصول بالنفس إلى درجة الكمال".

ومن ناحية أخرى نجد أن الموضوعات التى تدور حولها أبحاث سقراط إنما هى موضوعات كلية، وذلك لأن الفضيلة عند شخص ما تنطبق على مفهومها عند أى شخص أو أشخاص آخرين، وهذا هو الذى يسبغ عليها الطابع الكلى، ولذلك أمكن وجود أساس للتفاهم بين الأفراد، وأمكن قيام العلم بعد أن استحال ذلك حسب وجهة النظر السفسطائية. والأمر الثانى هو أنه إذا حلل أى فرد المعانى الأخلاقية التى يجدها فى نفسه، فسيقع فيها على عناصر مشتركة "فالفضيلة مثلا عنصر مشترك بين الشجاعة والعفة"، "والشجاعة عنصر مشترك بين الشجاعة البدنية والشجاعة الفكرية".

وأخيرا فإن من طبيعة الأمور الأخلاقية أنها تكون متداخلة فيما بينها فالكل فيها يشير إلى الأجزاء، والأجزاء يشير كل منها إلى الكل، وبمعنى آخر فإن الكل الأخلاقى ليس كلا مجموعيا تتراص أجزاؤه بل هو كل متداخل مندمج. وعلى أساس هذا التصور الجديد للأمور الأخلاقية وضع سقراط منهجه، فهو يستخلص الفضيلة أو الرذيلة من سلوك الأفراد أو مما لدى الأفراد عنها من أفكار ومعرفة، ثم أنه ينتقل

من فضيلة خاصة "كالشجاعة البدنية والفكرية" إلى ما هو أعم منها وأشمل "كالشجاعة نفسها" أى أن سقراط كان ينتقل فى أبحاثه من التصور الجزئى إلى التصور الكلى، أو أنه كان يستدل على الجزئى بالكلى. ونلاحظ أن أى فلسفة تقوم على التصور تتبع نفس المنهج الذى اتبعه سقراط مفترضة أن سائر الموضوعات ذات طبيعة روحية كلية مثل موضوعات الأخلاق، وذلك ما حققه أفلاطون إذ أنه نقل الكلى الأخلاقى عند سقراط وجعله أساسا لفلسفته المثالية، مما أثار كثيرا من الصعوبات التى سيرد أرسطو عليها بالتفصيل فى ثنايا مذهبه.

وإذا كانت الفلسفة التصورية تقوم على الربط بين سلسلة من تصورات العقل لا تخرج عنها إلى الواقع الملموس.. فلنا أن نقسّم إذن: أين الوجود الحقيقى، أو أكبر قسط من الحقيقة؟ أ يوجد فى التصور المفرد؟ أم أنه يتمثل فى مجموعة من التصورات؟ أو بمعنى آخر هل نجد هذه الحقيقة فى الكلى الأكثر عموما أم نجدها فى الجزئى الأقرب إلى المحسوس؟

هذه هى أهم مشكلة تعترض الفلسفة التصورية. والواقع أن هذه الفلسفة تقرر بصراحة أن الكلى هو الحقيقة الكاملة كما يقول أفلاطون تماما، إذ أنه حينما يذكر أن الواحد والوجود هما أسمى الحقائق، فإنه يعتبرهما جنسين وليس مفردين، أى أنه لا ينظر إلى الواحد أو إلى الوجود باعتبار كل منهما مفردا جزئيا، فنقول شخصا واحدا ووجودا شخصا جزئيا بعينه، بل هو يعتبر الواحد وكذلك الوجود على أن لهما طبيعة كلية، أى كجنس ينطوى تحته أفراد كثيرون. وإذا حللنا هذا الجنس أو هذا الكلى فإننا نجده يتضمن صفة البساطة، وإننا لنجد من ناحية أخرى أن الطبيعيين المعارضين لوجهة النظر التصورية الأفلاطونية قد اتجهوا هم أيضا إلى البسيط بعد تحليلهم للمركب، ومن ثم نجد أن الاتجاه الفكرى واحد عند المدرستين وذلك فى اتجاههما إلى "البسيط" على الرغم من الاختلاف الواضح بين الموقفين، إذ أن أحدهما يعتبر الواحد والوجود كليين والآخر يعتبرهما جزئيين.

وعلى العموم فإن أفلاطون والتصوريين يقيمون معرفتهم على إرجاع الجزئى إلى الكلى والاستناد إلى الكلى - أى إلى المثال عند أفلاطون على أنه الحقيقة الكبرى. ولكن أفلاطون وأتباعه أحسوا بالصعوبات التى تواجه المذهب، وقد اتضح لهم أنه

من الضروري أولا وقبل الصعود إلى المثل أن نوضح فى دقة كيف يرتبط الجزئى بالكلى أى المحسوس بالمثل، أو معنى آخر: كيف يمكن إيجاد الصلة بين البسيط والمركب؟ هذه الأزمة التى عناها الفكر الأفلاطونى تشخصها لنا حركة "الجدل النازل" وكذلك محاولات أفلاطون فى فلسفته الشفوية، أى فى موقفه الرياضى الأخير - وهو بصدد حل صعوبات "المشاركة" - حيث نجده يقيم نوعا من الربط الميتافيزيقى بين المثل وأفراده عن طريق التدرج فى التجريد.

هذا هو مجمل الموقف التصورى الذى انتهى إليه أرسطو بعد أن عاصر فكر أفلاطون وتلقى تعاليمه. فكيف إذن صالح المعلم الأول هذا الموقف؟ وما هو موقفه الخاص الذى انتهى إليه بصدد هذه المشكلات؟ إن أرسطو يعترف صراحة وفى مراقف شتى كثيرة أنه أفلاطونى ويقول فى نص هام فى كتاب - الميتافيزيقيا: - "نحن الأفلاطونيين" وذلك على الرغم من أنه قد انتقد نظرية أفلاطون فى المثل انتقادا شديدا وجعل الموجود الجزئى المحسوس "الجوهر الحقيقى" وكان أفلاطون كما رأينا قد جعل المثل "الجوهر الأول" بينما المثل عند أرسطو جواهر بالمعنى الثانى، أى أنها مجرد تصورات كلية لا وجود لها فى الأعيان بل فى الأذهان. على أننا نلاحظ أن هناك شيئا من الصواب فى اعتراف أرسطو بأفلاطونيته، وذلك لأنه يتخذ نفس موقف أفلاطون من حيث فكرته عن موضوع العلم ومن حيث المنهج.. وذلك أن موضوع العلم عند أرسطو هو العنصر الصورى فى الأشياء مأخوذا فى طابعه الكلى بحيث ينطبق على أفراد كثيرين، ومن حيث المنهج نجد أن أرسطو يتفق مع أفلاطون، وذلك لاتجاه كل منهما إلى تعريف التصورات وتحديدتها وربطها، وكذلك فإن البرهان عند أرسطو يقوم على التصور، وكما كان سقراط يبحث الماهية فكذلك فعل أرسطو، فهما - أى "التصور" و"الماهية" - أساسان أوليان فى الأقيسة البرهانية. ولكن على الرغم من اتفاق الفيلسوفين الكبيرين من حيث المنهج، إلا أن أرسطو قد احتفظ باتجاهه إلى الواقع، ذلك الاتجاه الذى اختطه من قبل الطبيعيون الأوائل. وفى هذه النقطة بالذات - أى من حيث الاتجاه إلى الواقع الملموس - نلمس تعارضا أساسيا بين الموقف الأفلاطونى المثلالى، وبين الموقف الواقعى الأرسطى، فما الفرق إذن بين المثالية والواقعية، وبصفة خاصة كيف نفسر الواقعة عند أرسطو؟

سيتناول أرسطو اتجاهه الواقعي بالتفسير في كتاب الطبيعة ، وهو يتفق مع قدماء الطبيعيين في قولهم ، إن الجزئى أو المفرد هو الوجود الحق ، بينما يرى أفلاطون أن المثال الكلى هو الأحق بالوجود ، وكلما كان الوجود أقرب إلى الجزئية والتشخص ، وكلما ازداد اقترابه من الواقع والوجود الحق ، فالمركب من أجزاء أقرب إلى الواقع من الكلى ، والجزئى المفرد أقرب إلى الواقع من المركب من أجزاء . وهكذا فإن علامة الواقعية عند أرسطو هى الاقتراب عن كثب من الجزئى ، وأرسطو لا يسلم بأن الكليات التى يقوم عليها البرهان أجناس عليا لها مطلق العموم ، بل هى أجناس مركبة يمكن أن تنحل إلى ما هو أبسط منها ، وكذلك فإن أرسطو أشاد بالتجربة سواء كانت فى العلم أو فى المعرفة على وجه العموم ، وقد أقام المعرفة على الإحساس وكان من أقوى المدافعين عن العلم التجريبي عند القدماء . نخلص من هذا إلى أننا نجد أنفسنا أمام اتجاهين متعارضين فى الفكر الأرسطى وهما :

١- اتجاه صورى انحدر إليه من سقراط وأفلاطون .

٢- اتجاه آخر واقعى يشيد بالتجربة الحسية ، وقد انحدر إليه من الطبيعيين .

فهل نجح أرسطو فى التوفيق بين هذين الاتجاهين بحيث يمكن أن نسمى

فلسفته "بالوجودية المعتدلة"؟ هذا هو جوهر المشكلة الأرسطية ١١

تقسيم الفلسفة عند أرسطو

إن أول ما نلاحظه بصدد تقسيم أرسطو للفلسفة أنه على الرغم من تأثره بأفلاطون إلا أنه لم يتبع المنهج الأفلاطوني في كتبه، وذلك لأنه كان على شعور تام بالنظام العام لمذهبه حينما قام بوضع كتبه، لهذا فقد صدرت مؤلفاته كلها عن اتجاه منهجي عميق، وقد حاول أرسطو أن يبوب إنتاجه وأن يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع. فهو في موضع واحد من كتاب الجدل^(١) يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى مشاكل أخلاقية وطبيعية منطقية، ويلاحظ أن هذا التقسيم ثم يرد في أى نص آخر لأرسطو، وقد تعارف شراح أرسطو مثل الإسكندر الاقروديسي وأمونيوس وسمبلكيوس وفيليبون- تعارف هؤلاء الشراح على تقسيم الفلسفة إلى قسمين:

١- علم نظري

٢- وعلم عملي

فالعلم النظري هو الذى يهدف إلى غاية هي الحقيقة، أو هو ما تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أى منفعة عملية. أما العلم العملي فهو الذى يستهدف أصلا المنفعة العملية^(٢). وإذا كان الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسفة عند أرسطو إلى قسمين، وأنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم^(٣). وهى :-

١- العلوم النظرية .

٢- العلوم العملية .

٣- العلوم الشعرية .

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها، وأما العلوم العملية فغايتها المنفعة وتبقى العلوم الشعرية وموضوعها عند أرسطو الإنتاج الفنى

(١) Of Propositions and probleme there are - to Comprehend the matter in outline - three divisons. For Some are ethical propositition, some are on natural Philosophy, While some are logical"

كتاب الجدل - الكتاب الأول (فصل ١٤ ف ١٥ ب).

(٢) كتاب الأخلاق إلى ثيوقوماخوس "ف ١٠٩٥ أ". في هذه الفقرة يتعرض أرسطو للفرقة بين المعرفة لذاتها والمعرفة الموجهة للعمل.

(٣) كتاب الجدل - الكتاب الثالث - الفصل الثالث ف ١٤٥ أ - الكتاب الثامن - الفصل الأول ف ١٥٧ أ، وأيضا كتاب الأخلاق إلى ثيوقوماخية - الكتاب الثالث، الفصل الثالى ف ١١٣٩ أ - كتاب الميتافيزيقا - الكتاب الأول - الفصل السابع.

وخصائصه. أما العلوم النظرية فتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام رئيسية وهى: العلم الرياضى والعلم الطبيعى وما بعد الطبيعة، وتبحث هذه العلوم فى الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعى، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضى وأخيرا من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادى أو رياضى، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة. ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم "الفلسفة الأولى" وعلى العلم الطبيعى "الفلسفة الثانية"، وهو لا ينظر إلى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون إليها ويقدمونها ويرفضون التحاق أى فرد بالأكاديمية إذا لم يكن رياضيا. ولهذا نرى أرسطو على عكس أفلاطون يعارض بشدة امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيثاغوريون والطبيعيون المتأخرون، ويرى أن الرياضة تقوم على تجريد الموضوع الطبيعى من خصائصه المحسوسة، ولا تقوم مطلقا على ماهيات مفارقة كتلك المثل التى أشار إليها أفلاطون والتى جعل منها "أعدادا مثالية"^(١).

وتقسم العلوم العملية إلى:

الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيفه للعلوم النظرية لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود، إذ هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التى هى الموجودات، ولو أن كثيرا من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود فيما بعد، واعتبروا المقولات المنطقية مقولات وجودية أو أنها أساس التجربة الوجودية، وأكبر مثل على خلط المنطق بالوجود هو ما نجده فى الجدل عند أفلاطون وعند هيجل أما عند أرسطو فالمنطق مقدمة لا بد منها لدراسة الموضوعات أى الموجودات الطبيعية، ولذلك سماه القدماء آلة العلم "أورجانون" واحتفظ على هذا الوضع بطابعه الصورى الذى عرف به منذ القدم.

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول، المثل الرياضى عند أفلاطون، ص ٢٠٣ - ٢٠٥.

الفصل الرابع

مشكلة المنطق الأرسطي

١- مقدمة

يتبين لنا إذن من دراستنا لتقسيم الفلسفة عند أرسطو أن المنطق لا يعد قسما منها، وأنه آلة للعلم وأداة البحث فى شتى ميادين المعرفة، فهو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن الفكر نفسه، وقد أطلق أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم "التحليليات" أى مقدمة فن البحث أو بمعنى آخر منهج البحث العلمى. أما كلمة "لوجيكا" فقد كانت تطلق على فن الجدل فى عصر شيشرون إلى أن استعملها الاسكندر شارح أرسطو للدلالة على "منطق المعلم الأول" الصورى الذى يبحث فى قواعد الاستدلال من الناحية الصورية البحتة فحسب.

وقد تناقل المؤرخون والمناطقة فيما بعد تلك الدعوى العريضة التى يكاد القدماء والمحدثون يؤمنون بها فى ثقة وحماس بالغ وهى أن أرسطو قد وضع المنطق الصورى بأكمله. ولكننا سنحاول فى بحثنا هذا أن نوضح - بقدر ما تسمح به هذه الدراسة - كيف أن المنطق مثله سائر مشكلات الفلسفة القديمة، لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل لقد خضع لعامل التطور الفكرى والحضارى. فإذا أردنا أن نؤرخ الجذور العميقة للمنطق الأرسطى يتعين علينا أن نهتد عنها أولا فى الثورة السفسطائية العنيفة التى أملت بالفكر اليونانى - كما أشرنا - وكيف أنها دفعت "بالإنسان" خالق الحضارات وواضع المذاهب الفلسفية الأولى، دفعت به إلى أن يتحسس كيانه فى مواجهة الموضوعات الخارجية، وأن يحدد مركزه منها، وأن يستعرض قواه الإدراكية فيمتحن قدرتها ويلمس قصورها، ثم علينا أن نتابع سقراط بعد ذلك فى جولاته الجدلية التى أعاد عن طريقها تشييد صرح العلم، وتحديدده للتصورات ووضعه للتعريف، وأخيرا نرى كيف انتهى المطاف بالجدل ليصبح علما عند أفلاطون يستخدم فيه فن القسمة الثنائية، وإذا كان أفلاطون قد وضع الكلى فى مرتبة أسمى من مرتبة الجوى المحسوس، وأرجع الجزئيات إلى الكليات فإننا،

سنجد عند أرسطو عكس هذا الاتجاه، إذ هو يبدأ من الجزئى الملاحظ فى التجربة الحسية ليصعد منه إلى الكلى أى أننا سنصل بالتدريج، ومن خلال معرفتنا بالواقع المحسوس إلى ما يستند إليه من مبادئ معقولة، ومن هذا سيتضح لنا أن نظرية أرسطو فى الاستدلال سوف لا تتضمن الإشارة إلى منطق القياس فحسب بل أيضا ستفسح المجال لمنطق الاستقراء ولو أن أرسطو يوجه أكبر قسط من عنايته إلى المنطق القياسى الصورى.

٢- موضوع المنطق:

فما هو ميدان دراسة المنطق الصورى؟ وكيف يعرفه المنطقة؟ إنه العلم الذى يبحث فى شروط صحة الفكر، ويعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ. وذلك بتمييزه بين الصواب والخطأ من أفعال العقل التى هى التصور والحكم والاستدلال. ويفرد أرسطو فى كتبه المنطقية مبحثا خاصا لكل قسم من هذه الأقسام مستعرضا آراءه بطريقة منهجية تعليمية حول الألفاظ والقضايا، والأحكام، والاستدلال من حيث صورته ومادته سواء كان برهانيا أو جدليا أو سوفسطائيا. والكتاب الأول وهو "المقولات"^(١): يشتمل على نظرية فى الألفاظ وهو فى مقال واحد.

والثانى كتاب "العبارات": وهو فى مقال واحد ويبحث فى القضايا. وقد شك بعض المؤرخين فى إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو. وأما الكتاب الثالث فهو "التحليلات الأولى": ويبحث فى القياس بصفة عامة وهو فى مقالتين.

والرابع كتاب "التحليلات الثانية": وهو يبحث فى نظرية البرهان أى فى القياس المشتمل على مقدمات كلية ضرورية، وهو فى مقالتين.

(١) مجموعة كتب أرسطو المنطقية

Vide; Aristotle's logical treatises in The 'Basic Works of Aristotle', Edited by Richard MCKEON. New York 1941: Categories – On Interpretation – Prior Analytics – Posterior Analytics. Topics – On Sophistical Refutations.

والخامس: فى الجدلى: وهو يبحث فى الاستدلالات الجدلية الاحتمالية،
المشتملة على مقدمات ظنية شائعة.

والسادس كتاب "الأغاليط": وهو يبحث فى الاستدلال السفسطائى المؤلف
من مقدمات كاذبة تتضمن النتيجة ظاهريا.

المقولات العبارة:

يشتمل "كتاب المقولات" على مقالة واحدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلا،
ويظهر أن أرسطو قد أتم تحريره قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس^(١)، فقد فكر طويلا
فى كيفية تركيب الاستدلالات الصحيحة واستعرض القواعد الصورية لتأليفها وذلك
من خلال المناقشات المستفيضة التى كانت الأكاديمية مسرحا لها، وكان أرسطو
نفسه يشارك فيها وقد رأينا أثناء دراستنا لمحاورتى "السفسطائى" و"بارمنيدس"
كيف نشأ التخطيط الأولى للمنطق خلال المطارحات الجدلية التى تتضمنها هاتان
المحاورتان، فقد صادفتنا فكرة "القسم الثنائية" وتصنيف الألفاظ، وترتيب
الأجناس العليا وتحديد علاقة المحمول بالموضوع.

وفى هذا الجو الجدلى الذى عاصر الفكر الأفلاطونى بدأت ترتسم الصور
الأولية للمنطق الأرسطى، ولو أن الجدلى الذى جعله أفلاطون أساسا جوهريا
لفلسفة، كان يستهدف فى الغالب إفحام الخصوم عن طريق إيقاعهم فى التناقض
ولكنه مع هذا كان يعتبر عند أفلاطون الأسلوب الوحيد للكشف عن الحقائق العليا
وهى المثل.

ولكن أرسطو لم يقبل هذا الاتجاه الأفلاطونى الجدلى، ورأى أنه لا يرقى
بهذه الصورة إلى مرتبة اليقين، ذلك لأن المثل فى نظره ليست سوى معان ذهنية،
وأىضا لأن فن المناقشة يستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا يتعرض للأشياء
نفسها، وأنه يقوم على التلاعب بالألفاظ باستعمال المترادفات^(٢) وألفاظ الجناس^(٣)،
ولهذا فقد بدأ حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله للعناصر ولهذا فقد بدأ

(١) Syllogism.

(٢) Synonyms.

(٣) Homonyms.

حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله للعناصر الأولية للكلام، فرأى أن الألفاظ والتصورات هي مادته الأولية، ولهذا فقد بذل أرسطو مجهودا كبيرا في إحصاء الألفاظ المستخدمة في المناقشة وتحديد معانيها، ويبدو هذا العمل واضحا في كتاب المقولات وفي مقالة الدال من كتاب الميتافيزيقا. وتذكرنا هذه المحاولة الأرسطية بالمجهود البناء الذي بذله سقراط في هذا الميدان في مواجهة السفسطائيين.

ويشير كتاب المقولات^(١) إلى أن المقولة معنى كلي يمكن أن يكون محمولا في قضية، فالمقولات - على هذا النحو - محمولات وعددها عشرة هي: - "الجوهر" كرجل أو كفرس، و"الكمية" مثل كيلة أو قدح، و"الكيفية" مثل "أبيض" و"الإضافة" مثل الضعف والنصف و"المكان" مثل في "السوق" أو "في اللوقيوم" و"الزمان" مثل "أمس"، "العام الماضي" و"الوضع" مثل "جالس" أو قاعد و"الفعل" مثل "ضارب" و"الانفعال" مثل مضروب.

والجوهر نوعان: نوع أول ونوع ثان، أما النوع الأول عند أرسطو فهو الجوهر المحسوس الواقعي، أما أفلاطون فقد رأى أن الجوهر يجب أن يكون كليا أي مثالا مجردا غير متشخص في الأعيان، وهذا النوع الأخير من الجوهر يجعله أرسطو جوهرًا ثانيا. والجوهر بالمعنى الأول لا يضاف إلى أي حمول إذ هو موضوع دائما، بينما الجوهر بالمعنى الثاني يكون دائما محمولا.

والقضية كما نعرف تتألف من موضوع ومحمول، وقد توصل أرسطو من دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع والتي تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما، أي مقولة من المقولات المذكورة على موضوع معين كما سبق أن ذكرنا. فالواقع أنه يصدد كل مشكلة جدلية نجد أنها تشير تساؤلا عما إذا كان المحمول فيها يرتبط بالموضوع المعين أم لا، وليس هذا تحليلا لغويا. وقد كان نشاط السفسطائيين - وهم المعارضون للمنطق أي اللامنطقيون - موجها إلى محاولة عدم المعرفة وذلك باعتراضهم على إمكان نسبة المحمول إلى

(١) كتاب المقولات - ٤٨ - ١٠١ - ص ٢٥.

Expressions which are in no way Composite signify substance, quantity, quality, relation, place time, position, state, action, or affection.

الموضوع، وإذن فالمطالب الجدلية هي التي دفعت بأرسطو إلى أن يضع نظريته. المعروفة في القضية. وقد تابع أرسطو بحثه في تركيب القضايا فأصبح لدينا أربعة أنواع منها، وهي: الكلية الموجبة والكلية السالبة ثم الجزئية الموجبة والجزئية السالبة.

وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يكفي أن نعرف أن المحمول هو واحد من المقولات العشر، بل يجب أن نحيط علما بجنس المحمول، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاص من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض؟ وهذه المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمس أنواع من المحمولات هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض^(١) وترجع الثلاث الأولى منها، وهي الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن القسمة الثنائية عند أفلاطون. فقد كانت الغاية من القسمة عند أفلاطون تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التي يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للإنسان، ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام مثل ناطق بالنسبة لغير الناطق، وهذه الطبقة العليا أي (حيوان) هي جنس عند أرسطو. وأما الذي يسمح بالتمييز في هذه الطبقة بين أقسام مختلفة فهو "الفصل"، وتكون الفصول على هذا النحو فروعا للجنس، وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج عنها "النوع" والجنس جزء من "الماهية" وكذلك الفصل واجتماعها معا يشير إلى الماهية تلك التي تكون في صيغة "التعريف". أما الخاصة والعرض فهما من الصفات التي تحمل على الشيء ولا تعتبر من مكونات ماهيته، ولكن الخاصة تتعلق بالضرورة بماهية الموضوع، كما هو الحال بالنسبة لتساوي زاويتي مثلث متساوي الساقين، بينما نجد أن العرض يمكن ألا يتعلق بالموضوع مثل قولنا: إن الإنسان مصري أو صيني أو هندي الخ.. فالمحمول (مصري أو صيني أو هندي) يعتبر عرضا لا يدخل في ماهية الإنسان ولا يتعلق بها. وسيتعرض أرسطو في كتاب (الجدل) لمشكلة أنواع المحمولات هذه، وسيبين لنا كيف يندرج محمول معين تحت

(١) الجنس genus - النوع Species - الفصل differentiae - الخاصة Property - العرض accident.

واحد من هذه المحمولات الخمس والتي كان فورفوريوس أول من أسماها "بالكليات الخمس" فيما بعد.

وقد درج الإسلاميون، والمدرسيون في القرون الوسطى على إطلاق هذه التسمية على محمولات أرسطو فنجدها عند الساي، وكذلك عند ابن سينا التي يسميها بالألفاظ المفردة، وعند الغزالي ويسميها بالخمس المفردة. أما إخوان الصفا فقد جعلوها ستة، وقدموا الشخص على الجنس والنوع، فمنها ثلاث ذاتية هي: الجنس والنوع والفصل، واتفق المناطقة الإسلاميون^(١) على وجه العموم على أن هذه الكليات، منها ثلاث ذاتية وهي: الجنس والنوع والفصل، واثنان عرضيان هما: العرض العام والخاصة، وكذلك قسموا الفصل إلى فصل قريب أي نوعي وفصل بعيد؛ والمعروف أن أرسطو لم يدرج (النوع) ضمن هذه الكليات وكان يعبر عن النوع بالتعريف بالحد. ولكن حينما وضع فورفوريوس التقسيم الخماسي للكليات استبدل التعريف بالنوع واعتبر الكليات ألفاظا لا صفات؛ وتوضح لنا شجرة فورفوريوس الحملية^(٢) التي لخص فيها العلاقات بين الأنواع والأجناس في تقسيم ثنائي؛ كيف أن هذا التقسيم متأثر بنظرية أفلاطون في القسمة الثنائية. وقد أشرنا إلى أن أفلاطون قد تكلم في محاوره السفسطائي عن الأجناس العليا للوجد فأشار إلى خمس منها وهي: الوجود والذاتية والتغاير والحركة والسكون وقد استعاض عنها في محاوره فيليبوس بفكرة (الخليط)^(٣) المكون من المحدود واللامحدود وفي أي من المحاورتين نجد أن أفلاطون يشير إلى جنس أول أعلى تتفرع عليه أنواع عن طريق التقسيم الثنائي، وهذه الأنواع هي التي ينتج عنها - بالقسمة أيضا - كثرة الموجودات.

(١) راجع كتاب "المنطق الصوري" د. على سامي النشار. الإسكندرية سنة ١٩٦٣ ص ١٨٣.

(٢) راجع (إيساغوجي) لفورفوريوس - نقل أبي عثمان الدمشقي - نشر وتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الاهواني

القاهرة ١٩٥٢ - ص ٦٨ وما بعدها - وكذلك راجع تعليقات الحسن بن سوار في آخر النص.

(٣) فيما يختص بمشكلة "الخليط" في محاوره فيليبوس، راجع البحث القيم الذي أصدرته دار النشر للجماعات

بفرنسا بعنوان:

L'Être et la Composition des mixtes dans le "Philèbe"
de Platon, par N. Boussoulas.

٤- التحليلات الأولى: (١)

اتضح لأرسطو خلال دراسته لمسائل الجدل أن الخطباء والمتحدثين والمعلمين إنما يستخدمون صورا قياسية تقوم على ربط المحمول بالموضوع أو الاستدلال على نتيجة ما من مقدمات موضوعية^(٢).

وكان على أرسطو أن يقوم بدراسة الصور القياسية التي من هذا النوع فخصص لها كتاب التحليلات الأولى الذى يتضمن ثلاثة أجزاء تبحث فى بنية القياس وطريقة تأليفه ورد الاستدلالات الصحية إليه وكما أشرنا من قبل إلى استمرار التأثير الأفلاطونى فيما يختص بالمقولات أو بالمحمولات الخمس كذلك نشير هنا إلى أن القسمة الأفلاطونية أيضا هى التى أوحى إلى أرسطو بفكرة القياس؛ فالقسمة فى حقيقة أمرها أسلوب من أساليب القياس^(٣) إذ هى تربط المحمول مثل "فان" بالموضوع مثل "إنسان"، وهذا الموضوع جزء من جنس "الحيوان"، وهذا الجنس ينقسم إلى نوعين: فان وغير فان، وينطوى الإنسان تحت القسم الأول أى "الفانى" فيصبح لدينا إذن ثلاثة حدود منطقية متدرجة، هى: حيوان وفان وإنسان، وبفضل هذا التدرج المنطقى يجتمع حدان منها هما: حيوان وإنسان عن طريق الحد الثالث وهو "فان" وتقوم علاقة بينهما فيصبح الحد الأخير وهو الأصغر داخلا أى مستغرقا فى النحد الأوسط كله أى فى دائرة "الفانى" من الحيوان، وهذا الحد الأوسط متضمنا فى

(١) الواقع أن كتاب العبارة يرتبط بكتاب التحليلات الأولى من حيث أن العبارة أو القضية هى أساس صور الاستدلال المختلفة. ولكننا آثرنا أن نضم بحث العبارة إلى بحث المقولات لأن القضايا إنما تنشأ من الربط بين التصورات المختلفة وتحديد محمولها ونوعه بالنسبة لموضوعها إنما يرجع إلى المقولات ومبحثها.

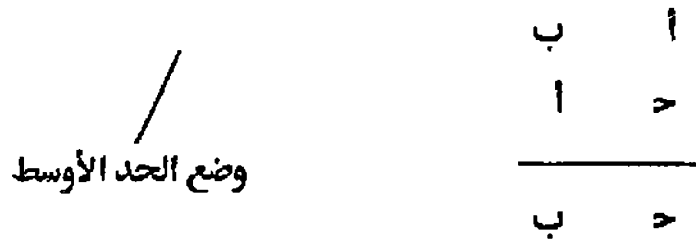
(٢) يعرف أرسطو الاستدلال فى التحليلات الأولى - المقالة الأولى - ص ٢٤ بأنه القول الذى نستنبط به شيئا جديدا من فرض معين. ونجد هذا الفرض فى المقدمات أى فى القضايا.

(٣) وهو أن أرسطو حينما يقارن بين القياس والقسمة الأفلاطونية يقول: أن القسمة قياس ضعيف أو عاجز لأنه ليس فيها حد أوسط فهى تقول مثلا: الكائنات إما حية وإما غير حية، فلنضع الإنسان فى الحية.. والحيوانات إما أرضية وإما مائية - فلنضع الإنسان فى الأرضية، وهكذا حتى نحصى جميع خصائص الإنسان، ولكن القسمة على هذا الوضع لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تضعها وضعاً. ففى القسمة ليس لمة استدلال على أن المحمول يوافق للموضع بل القسمة مصادره على المطلوب الأول فى جميع مراحلها - راجع يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦١.

الحد الأكبر كله^(١) وتكون صورة هذا القياس أن كل أ هي ب وكل ح هي أ. ∴ ح هي ب

وهذا هو الشكل الأول للقياس أى القياس الكامل الذى يستمد صورته من الترتيب المنطقى المتدرج الحدود الثلاثة (أ) و(ب) و(ح).

الشكل الأول:



فى هذا الشكل نجد الحد الأوسط موضوعا فى الكبرى محمولا فى الصغرى. ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذه الحدود المتدرجة الثلاث التى يتألف منها القياس الأرسطى، لا يتعين أن تكون مشتقة من ماهية موضوع النتيجة كما هو الحال فى القسمة الأفلاطونية، بل يمكن أن تكون هذه الحدود أعراضا للموضوع بحسب ما يتطلبه الاستدلال القياسى المعروض.

وينتج **الشكل الثانى** للقياس من وضع الحد الأوسط كمحمول فى الكبرى وفى الصغرى على السواء هكذا.



(١) Whenever three terms are so related one to another that the last is contained in the middle as in a whole, and the middle is either contained in, or excluded from the first as in or from a whole, the extremes must be related by a perfect syllogism.

التحليلات الأولى - الكتاب الأول - الفصل الرابع ص ٢٥ ب، سطر ٢٢.

وللبرهنة على صحة هذا القياس نرده إلى قياس من الشكل الأول
أما في الشكل الثالث فإننا نجد الحد الأوسط موضوعا في المقدمتين:

ب	أ
ح	أ
<hr/>	
ب	ح

وضع الحد الأوسط

ويمكن رد هذا الشكل أيضا إلى الشكل الأول.

أما الشكل الرابع^(١) المعروف في كتب المنطق الصوري فليس من وضع أرسطو، وتنقسم الأشكال إلى ضروري، "والضرب" هو الهيئة القياسية للمقدمات من ناحية الكم والكيف، وليست من وضع أرسطو. هذه هي إذن أشكال القياس الأرسطية المعروفة، وقد أشرنا إلى أن القياس مستمد في أصله من القسم الأفلاطونية، ولكننا نعرف أنه في هذا النوع من القسم مادام المحمول يعبر عن ماهية الموضوع فإن القضايا تكون دائما ضرورية، وإذا تمسكنا بهذه القاعدة فيما يختص بالقياس وجب أن نقول إن مقدماته لا بد أن تكون دائما ضرورية، بينما من الممكن أن تكون حادثة ممكنة وليست ضرورية. ولا ينطبق افتراض ضرورية المقدمات إلا على الشكل الأول التام، وما دامت الأشكال التالية ترد إلى الشكل الأول للبرهنة على صحتها فيبقى الشكل الأول هو الصورة القياسية الكاملة المستمدة من القسم

(١) كان ثيوفارسطس أول من أشار إليه ثم وضعه جالينوس في صورته المعروفة، وفيه يكون الحد الأوسط محمولا في الكبرى وموضوعا في الصغرى:

ب	ا
ا	ج
<hr/>	
ب	ج

وضع الحد الأوسط

الثنائية ، وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراض أرسطو على القسمة الثنائية وكيف أنها قياس عاجز أو ضعيف ، ووافقه على ذلك جمهرة المناطقة ومؤرخو المنطق. وهذا يعنى فى نظر هؤلاء أن القياس ابتكار أرسطى خالص. غير أنه على الرغم من هذا الاعتراض تبقى دعوى الاستمداد التاريخى قائمة وصحيحة ، فإذا رجعنا إلى الجدل بصورته السابقة على أرسطو نجد أنه لا مناص من التسليم بأن القياس قد صدر عن الجدل ومشاكله ، فالواقع أن نتائج الأقيسة هى المشاكل التى يراد حلها أثناء المناقشة ، فهى كمطلوبات أو كمسائل - قبل أن تأخذ صورتها القياسية - تتطلب حلولاً أو أجوبة. ولكى تحل مشكلة من هذه المشاكل التى يتعرض لها الجدليون نبحث عما إذا كان "المحمول" فيها يرتبط أولاً يرتبط "بالموضوع" فنرتب قائمتين نحصى فى إحداها جميع الموضوعات الممكنة بالنسبة للحد الأكبر (المقدمة الكبرى) ثم نحصى فى القائمة الثانية جميع المحمولات الممكنة بالنسبة للحد الأصغر (المقدمة الصغرى) ^(١).

وبمراجعة القائمتين سنعثر بالضرورة على الحد الأوسط فى الأجزاء المشتركة بين القائمتين وبهذا يتولد القياس ويتم وضعه فى صورته الأرسطية. وقد أشار أرسطو ^(٢) إلى الخطوات المذكورة بصدد كلامه عن التعريف ، إلا أن هذه الخطوات المشار إليها هى بعينها الأسلوب الذى كان يتبعه الجدليون السابقون على أرسطو. ومهما يكن من أمر فإن الصورة القياسية كانت موجودة بالفعل قبل أرسطو لأنه لم يكن من الممكن أن تجرى مناقشات الجدليين دون استخدامها فى أغلب مطارحاتها الجدلية؛ إلا أنه يرجع الفضل إلى أرسطو فى الكشف عن الصيغة النهائية للقياس.

(١) مع ملاحظة ألا نصدد فيما يختص بالمحمولات التى تشير إلى الماهية إلى ما هو أبعد من الجنس القريب.

(٢) To resume our account of the right method of investigation: we must start by observing a Set of similar - i. e. specifically identical individuals, and consider what element they have in common. We must then apply the same process to another set of individuals which belong to one species and are generically but not specifically identical with the former set. When we have established what the common element is in all members of this second species and likewise in members of further species, we should again consider whether the results established possess any identity, and persevere until we reach a single formula, since this will be the definition of the thing.

التحليلات الثانية. الكتاب - الفصل ١٢ فقرة ٢٩ ب.

على أن أهم مشكلة تواجهنا بصدد القياس هي قيمته كأداة للمعرفة. فهل القياس الأرسطي يؤدي إلى تقدم العلم، أم أنه صورة صالحة فقط لعرض ما سبق تحقيقه من تقدم في ميدان المعرفة؟

الواقع أن أرسطو لا يتهم إلا بالصحة الصورية للقياس بقطع النظر عن صحته المادية. ولهذا فلا يبرهن القياس على صحة المقدمات إذا لم تكن نتيجة لقياس آخر سابق، أو أن تكون هذه المقدمات نتيجة لاستقراء سابق^(١)، غير أن أرسطو قد أشار فقط إلى الاستقراء التام بهذا الصدد، بيد أن استعماله غير منتج في ميادين الكشف العلمي في أغلب الحالات.

وقد تعرض المناطقة لقيمة القياس من الناحية العلمية فذهب البعض إلى أنه عقيم وغير منتج، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه مصادرة على المطلوب *Petitio principi* فالقياس عند الطائفة الأولى عملية تحليلية فحسب ما دامت النتيجة هي في المقدمة الكبرى، فلا معنى لتكرارها ذلك أن الفكر لا يتقدم، وعلى هذا فالمنطق القياسي يجب أن يستبدل بمنطق جديد هو منطق الاستقراء كما نجده عند "فرنسيس بيكون" مثلاً. ويقرر "ديكارت" بهذا الصدد أن الأقيسة المنطقية إنما تستخدم لكي تشرح للآخرين ما يعلمونه مقدماً من أشياء، ولهذا فإن هذه الأقيسة لا تسمح لنا بالاكشاف وقد تفيدنا فقط في عرض ما سبق معرفته من أسباب وعلل، وكذلك بوائكاريه فإنه يشير إلى أن القياس لا يمكن أن يعلمنا شيئاً جديداً.

أما من حيث أن القياس مصادرة على المطلوب، فإن أول من أشار إلى ذلك النقد هو الفيلسوف الشاك سكستوس امبريكوس *Sextus Emp-ricus* فقد قال بأن النتيجة والمقدمة الكبرى شيء واحد، أو أن النتيجة متضمنة في المقدمة الكبرى أو مندرجة تحتها.

(١) We must get Know the prinary premisses by in - duction.

وأكد Mill ميل بعد ذلك "أن القياس يكون دائرا إذا كان في النتيجة شيء ما موجود في المقدمات، وهذا المبدأ عام في كل الأقيسة، وأى قياس لا يعطينا شيئا جديدا لأن النتيجة مفترضة أو معروفة من قبل"^(١).

والحق أن القياس صورة من صور العقل الإنساني، المستدل لا يمكن له أن يتجاهلها في تنظيم معارفه وعرضها عرضا دقيقا، فإن حلول كثير من المشاكل يتوقف إلى حد بعيد على أسلوب عرض المعلومات السابقة وتنظيمها بطريقة تسمح للعقل بالاستفادة منها على الوجه الصحيح، فالمقدمة الكبرى ولو أنها تشير إلى صفة معينة تحمل على أفراد أو جزئيات كثيرة إلا أننا في حاجة دائما إلى أن نلقى الضوء على الأفراد كل على حدة أو على جزئية مشخصة ملموسة بمعزل عن الجزئيات الأخرى التي تشترك معها في هذه الصفة لأن هذه الجزئية مثلا قد تختلف عن غيرها في صفات أخرى كثيرة غير الصفة التي يتضمنها محمول الكبرى، فقولنا. إن كل إنسان فان، رغم أنه يتضمن الإشارة إلى سقراط وغيره على أنهم فانون، إلا أنه ربما تساءل شخص ما، عما إذا كان سقراط الخالد الفكر الذى حقق مجدا فكريا عظيما والذى يختلف عن غيره من البشر في صفاته العظيمة، سقراط هذا سيفنى كغيره من البشر؟ والجواب على هذا التساؤل يكون على صورة القياس المعروفة، وهى أنه مادام سقراط إنسانا وكل إنسان فان، فهو ينطبق عليه ما ينطبق على كل إنسان من شروط الفناء وغيرها، على الرغم من أنه يختلف عن غيره في مواهبه العظيمة. وعلى هذا فيمكن القول بأن ثمت حاجة إلى الصور القياسية في تفكيرنا ومطالبنا رغم أن الجديد الذى يقدمه القياس شيء ضئيل بالنسبة إلى ما يحققه الاستقراء العلمى من تقدم ضخم في ميادين المعرفة.

التحليلات الثانية:

عرضنا لصور القياس وأشكاله، بقى أن نعرف كيف تستخدم هذه الأقيسة. ويذكر أرسطو أنها تستخدم في البرهان وفى الجدل وفى الخطابة. وقد خصص

Stebbing: A Modern Introd. to logic p. 216- 26.

(١) راجع

J. S. Mill: System of Logic BK, II. Ch. III

وأيضا

"التحليلات الثانية" لفن البرهان، وكتاب "الجدل" للأقيسة الجدلية، وكتاب "الخطابة" للأقيسة المغالطة.

وكتاب التحليلات الثانية يشتمل على مقالتين. والأول تبحث فى العلم وماهيته وشروط مقدماته، وخصائص البرهان.

أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان، وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات، ثم تتعرض المقالة أيضا للأسئلة التى ترد فى مختلف العلوم.

(أ) يبدأ أرسطو المقالة الأولى من التحليلات الثانية بقوله: "إن كل تعليم يتم عن طريق المناقشة، إنما يبدأ من معرفة سابقة .." ويبدو هذا القول واضحاً من استعراضنا لأنواع العلوم المختلفة، والعلم الرياضى وغيره من العلوم النظرية يسلك نفس هذا الطريق، وكذلك الحال فى صورتى الاستدلال الجدلى وهما القياس والاستقراء لأنهما يستخدمان المعرفة السابقة للوصول إلى معرفة جديدة، وكذلك الحال فى الحجج الجدلية^(١) ولكننا لا يمكن أن نستمر فى البرهنة على صحة هذه المعرفة إلى ما لا نهاية، أو أن يتوقف بعض هذه المعارف على بعضها الآخر فنقع فى الدور ويمتنع العلم، فيجب الوقوف عند مقامات أولية لا تفتقر إلى أى برهان بل هى أصول البراهين.

ويعرف أرسطو البرهان بأنه "القياس المنتج للمعرفة العلمية"^(٢) وهى ليست معرفة حسية أو ظنية بل معرفة تنصب على العلة.

ويعرف البرهان كذلك بأنه "القياس المؤلف من مقدمات صادقة أولية وسابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها"^(٣)، ولكن حصول النتيجة من المقدمات بالضرورة، خاصية مشتركة بين جميع الأقيسة، ويمتاز البرهان من بينها بأن نتيجته يجب أن تكون ضرورية، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت

(١) التحليلات الثانية - المقالة الأولى - ف ١ فقرة ١٢١.

(٢) "By demonstration, I mean, a syllogism productive of scientific knowledge"

المرجع السابق - المقالة الأولى - ف ٢ - فقرة ٧١ ب.

(٣) المرجع السابق - المقالة الأولى ف ١، ٢، ٦.

المقدمات ضرورية، وهذه قاعدة الأقيسة الموجهة، وفي هذا النوع من الأقيسة إذا كان الحد الأوسط محمولاً بالضرورة على الحد الأكبر، والحد الأصغر محمولاً بالضرورة على الأوسط. فإن الحد الأصغر سيحمل بالضرورة على الحد الأكبر^(١). وعلى هذا فإن القياس العلمى أو البرهان يجب أن تكون مقدماته صادقة وأولية وضرورية وسابقة فى العلم على النتيجة، وأبين منها وعلّة حصولها كما يشير التعريف الأرسطى، وإلا تسلسلنا فى البراهين إلى مالا نهاية وامتنع العلم.

(ب) ومقدمات البرهان الضرورية التى يشير إليها أرسطو على ثلاثة أنواع:

١- مقدمات أولية بالإطلاق: وتسمى "علوماً متعارفة" يتمشى القياس بموجبها مثل مبادئ العلية وعدم التناقض والثالث المرفوع، وتسمى أيضاً "بالبديهيات المشتركة" والعقل يكتشفها بالحدس فتبدو لنا كما لو كانت غريزة، والواقع أنها ليست كذلك وإلا سلمنا بفطريتها وهذا ما يرفضه المذهب الأرسطى الواقعى^(٢).

٢- مقدمات تسمى "أصولاً موضوعية": وهى ليست أولية ولكن المتعلم يتقبلها عن طيب خاطر.

٣- مقدمات تسمى "مصادر": يسلم بها المتعلم مع عناد وصبر حتى تتضح له فى علم آخر.

وفى حالة المقدمات الأولية يحصل البرهان الأكمل وهو "البرهان" العلمى^(٣).

(١) ويدل أرسطو على هذا بمثال على خسوف القمر فيذكر أن الفلكيين اكتفوا أن ماهية خسوف القمر هى توسط الأرض بينه وبين الشمس، وهذا التوسط هو الحد الأوسط الذى نبرهن بواسطته على خسوف القمر، وإذا كان أى جسم يفصل عن مصدره المضيء يخسف -- وإذا كان القمر يفصل بنفس الطريقة فينتج عن ذلك أنه يخسف -- وهذا يرجع إلى أن الحد الأوسط جزء من ماهية الحد الأكبر، وأنه محمول على الأصغر، أى أن الأكبر يمكن له أيضاً أن يحمل على الأصغر.

(٢) "المقدمات الأولية" أو "العلوم المتعارفة" أو "المبادئ المشتركة بين العلوم" هى البديهيات axiomatica وترجع هذه البديهيات إلى مبدأ عدم التناقض -- وكذلك إلى الثالث المرفوع.

(٣) "The kinds of questions we ask are as many as the things which we know. They are in fact four: 1. Whether the connexion of an attribute with a thing is a fact, 2. what is the reason of the connexion, 3. Whether a thing exists, 4. What is the nature of a thing".

(ج) هذه المقدمات أو القضايا التي لا تفتقر إلى برهان والتي تشتمل على علة لزوم النتيجة هي التي تعلمنا ما هو الوجود الذي تزيد البرهنة على محمولة، أى هي التعاريف التي نعتبرها المبادئ الخاصة بالبرهان^(١). ومن الواضح أنه في البرهان يكون المعلول مرتبطاً تحليلياً بالعلة ما دام المعلول (خسوف القمر أى امتناع وصول ضوء الشمس إلى القمر لتوسط الأرض بينهما) هو نفس الشيء كالعلة (توسط جسم معتم يحجب ضوء الشمس عن القمر)^(٢) ولكن هذه العلاقة التحليلية موجودة في كل قياس، أما العلاقة الخاصة بالبرهان فهي أن يكون المعلول مشتقاً من الحد الأوسط أى من العلة، كاشتقاق النتيجة من المبدأ، وأن يكون هذا المعلول مشتملاً على صفة الأولوية والصدق التي يتصف بها الحد الأوسط، وعلى هذا فإن البرهان أو "قياس العلة" الذي من هذا النوع إنما ينصب على الحقيقة ذاتها. ومن ثم فإن نظرية العلم أو البرهان تبدأ في هذه المرحلة في تخطي حدود المنطق الأرسطي الصوري، بحيث يتعذر أن تقدم لنا "التحليلات" أو "الجدل" منهجاً نصل عن طريقه إلى التعريف، إذ أن أساس أى تعريف أو مصدره إنما هو الإدراك الحسى الذى يمكننا من الوصول إلى التعريف عن طريق الاستقراء^(٣) فالقياس إذن عاجز عن البرهنة على

=ويلخص ابن سينا هذا النص في كتاب البرهان فيذكر أن المطالب أربعة: مطالب "أن" و"لم" و"هل" و"ما" فتكون البراهين أربعة:

- ١- البرهان الألى. ٢- البرهان اللمى، ٣- برهان "الهل".
- ٤- برهان "الما". وهي على الترتيب كما وردت في النص الأرسطي - راجع "البرهان من كتاب الشفا" - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - المقالة الرابعة من الفن الخامس - الفصل الأول ص ١٩٣ وما بعدها - راجع أيضاً نفس الموضوع من كتاب "البرهان" تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى.
- (١) التحليلات الثانية - المقالة الأولى - الفصول ٩، ١٠، ١١.

(٢) راجع مثال خسوف القمر وقد سبقت الإشارة إليه - (التحليلات الثانية - مقالة ٢ - ف ٢ - س ١٠ - ٢٠).

- (٣) التحليلات الثانية - المقالة الأولى - فصل ٣١ - ص ٨٨، المقالة الثانية - ف ٩ ص ١٠٠ ب. ويثير ابن سينا في كتاب البرهان إلى أهمية الإدراك الحسى بالنسبة للعلم ومطالبة فيقول "ولا سبيل إلى حل هذا العويص إلا أن تكون عندما قوة من شأنها أن تسلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أعوان تكون معولتها على جهة غير جهة المعونة في التعليم. وتلك الأعوان (هي) قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودان في الحيوان كله أو أكثر".

كتاب البرهان الخاتمة (الفن الخامس - المقالة الرابعة - الفصل العاشر) ص ٢٥٤.

صحة أى تعريف، لأن وضع التعريف كنتيجة لقياس لا يفيد شيئاً فى البرهنة على صحته.

ولكن الاستقراء الذى يشير إليه أرسطو فى كتاب (الجدل) ينصف على الأنواع وليس على الأفراد وهو بهذا يمهد السبيل لمعرفة الماهيات، فنحن حينما نحمل خاصية على جنس نريد أن نبين أنها تتعلق بالأنواع التى تندرج تحت هذا الجنس.

(د) والعلم البرهانى على هذه الصورة إنما يعتبر تطبيقاً لمنهج خاص بالمناقشة يعتبر أسلوباً صالحاً فى مجال التعليم، فهو فن العلم الذى يستبعد جميع المقدمات الظنية، ويستطرد فى استدلالاته بعد ذلك على أساس يقينى كالمهندسى، مبتعداً بذلك عن طريقة الجدليين فى طرح الأسئلة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن صحة القضايا المستعملة فى البرهان لا يمكن أن تكون موضوعاً للبرهنة أو العلم. إذ أنها ستكون فى هذه الحالة نتائج لأقيسة وهكذا إلى ما لا نهاية مما يجعل البرهان ممتنعاً، ولهذا يتعين - لكى يصبح العلم ممكناً - أن نحصل على مقدمات لا تفتقر إلى برهان وليست موضوع علم كيف نكتشف هذه المقدمات؟ إن الجدلى أو السفسطائى يحصل على هذه المقدمات من الآراء المتواترة بين الناس أو من آراء العلماء ولكنها مع هذا لن تكون مقدمات يقينية.

فكيف نطلب هذه المقدمات؟ وأين نحصل عليها؟ ونجد الرد على هذا التساؤل فى فلسفة أرسطو وعلى الأخص فى الميتافيزيقا^(١).

٦- الجدل والأغاليط:

(أ) كتاب الجدل أو (طوبيقا) اسمه مشتق من كلمة (طوبوى) اليونانية وتعنى الإشارة إلى الأمكنة التى تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية، ويحصى أرسطو هذه المواضع الجدلية سواء كانت فى القياس أم فى الاستقراء، ويقول إنها

(١) دراسة هذه المبادئ تدخل فى مباحث الفلسفة الأولى وهى تدرس الوجود بما هو موجود، وهذه المبادئ البديهية إنما تعبر عن الخاصة الأولى البسيطة للموجود.

راجع كتاب الميتافيزيقا - المقالة الرابعة - ف ٣ ص ١٠٥ أ، المقالة الحادية عشر - ص ١٠٦ ب حيث يشير أرسطو إلى هذه المبادئ الأولية.

أربعة: الحد والخاصة والجنس والعرض^(١)، ثم يذكر لنا بعد ذلك أنه يجب أن نحصى أنواع المحمولات التي توجد فيها هذه المواضع الأربعة، فيقول إنها عشرة هي: الماهية، والكس والكيف، والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع والحال، والفعل، والانفعال^(٢).

والجدل ليس علما كما قال أفلاطون بل هو نوع من الاستدلال الذي يستخدم مقدمات محتملة أي آراء متواترة عند العامة أو العلماء، على الرغم من صحتها صوريا والجدلي يستدل ايجابيا أو سلبيا على مسألة واحدة ويدافع عن أي من الوجهتين مع الاحتراس من الوقوع في التناقض^(٣).

ومع أن أرسطو لا يهتم كثيرا بقيمة الأسلوب الجدلي إلا أنه مع هذا يذكر أن للجدل فوائد منها: أنه رياضة عقلية ومنهج لاختبار من يدعون العلم وأسلوب للكشف عن المبادئ الأولية في أي علم من العلوم^(٤).

(ب) أما كتاب (الأغاليط) فهو كتاب ينتقد فيه أرسطو الحجج السفسطائية، ويذكر أن السفسطة قياس صحيح ظاهريا لا حقيقة وتقع المغالطات في القياس في اللفظ أو في المعنى أو في صورة القياس أو في مادته أو تكون غلطا أو مغالطة^(٥) وثمعت أشياء خارجة عن القياس مثل "تخجيل الخصم، وترذيل أقواله، والاستهزاء به وقطع كلامه، والإغراب عليه في اللغة، واستعمال مالا مدخل له في المطلوب - وما يجرى مجرى ذلك"^(٦).

(١) كتاب الجدل - المقالة الأولى - فصل ٥ ص ١٠٢ أو قد سبقت الإشارة إلى هذه المواضع في عرضنا لكتاب المقالات.

(٢) المرجع السابق - المقالة الأولى - فصل ٩ - ص ١٠٣ ب.

"For the accident and genus and Property and definition of anything will always be in one of these categories.."

(٣) المرجع السابق - فصل ١٠ - ١١٠٤.

(٤) المرجع السابق - فصل ٢ - ص ١١٠١.

"- We must say for how many and for what purposes the treatise is useful. They are three - intellectual training - causal encounters, and the philosophical sciences".

(٥) الأغاليط السفسطائية - الفصل الثاني.

(٦) المرجع السابق - الفصل الثالث - ص ١٠٣ ب.

ويختتم أرسطو هذا الكتاب بقوله إن التقدم العلمى مبنى على أساس العلم السابق، وأن العلم أو الفن يوضعان بالتدرج شيئا فشيئا فيظهر الجديد على أساس من القديم، وأرسطو نفسه يطبق هذه القاعدة فى مؤلفاته، فنراه يحصى المحاولات السابقة فى كل علم أو فن يتعرض له.

٧- وأخيرا فقد عرضنا مشكلة المنطق الأرسطى عرضا موجزا، وأشرنا إلى الكتب المنطقية بحسب ما تتسع له صفحات كتاب فى تاريخ الفلسفة، فتبقى الكلمة الأخيرة فى هذا التراث الضخم لكتب المنطق المفصلة، إلا أننا مع هذا استطعنا أن نبين بوضوح أن مشاكل المنطق الأرسطى إنما ترجع فى أصولها إلى مدارس السفسطائيين وسقراط وأفلاطون، وأنه ليس صحيحا ما يذكره أرسطو عن نفسه فى آخر كتاب "الأغاليط" من أنه واضح المنطق بجملته، وأنه لم يسبق فى هذا الميدان^(١). إلا أن يكون معنى ذلك، أنه أول من رتب مباحث المنطق الصورى وصاغها على هذه الصورة النهائية التى وصلت إلينا، وكانت مشكلاته قد تفتحت فى وقت مبكر عند اليونان قبل أرسطو. وربما جاز لنا أن نحدد إرهاصات هذا المنطق العقلى، فى التزام الفكر اليونانى منذ نشأته بفكرة "اللوجوس".

(١) المرجع السابق ص ١٨٢ ب

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

موضوع الفلسفة الطبيعية:

موضوع الفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعي عند أرسطو هو دراسة الوجود المادى أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة، وقد تكون الحركة تامة أى "بالفعل"، وقد تكون مجرد استعداد أى "بالقوة".

وغاية العلم الطبيعي المعرفة^(١)، أو بمعنى آخر العلم الطبيعي علم نظرى غايته تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا عقليا وليس العلم الطبيعي كالأخلاق مثلا التى هى علم عملى ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء لذلك يجب البحث - فيما يختص بالعلم الطبيعي - عن الكون والفساد وعلل أى تغير طبيعى فيدخل إذن فى هذا البحث حصر إعداد العلل وأنواعها.

وإذا قارنا من ناحية أخرى بين العلم الطبيعي والعلم الرياضى، نجد أنه بينما يدرس العلم الطبيعي الموجود الطبيعى فى تشخصه الكامل أى مادته الملموسة وفى حركته الطبيعية الظاهرة، نجد العلم الرياضى يجرّد الخطوط والأحجام من الموجود الطبيعى، أى أنه يستبعد منه المادة المتشخصة ولا يستبقى فى الجسم الطبيعى غير الخطوط المجردة المعقولة، فكأن العلم الرياضى يدرس الامتداد فحسب دون المادة المحسوسة الموجودة فى الحركة؛ بينما نجد العلم الطبيعي يتناول الكيفيات المحسوسة وكذلك الحركة، ويستعرض العلل المادية والصلابة والليونة والحرارة والبرودة، فهو ينظر فى مادة الموجود الطبيعى وفى صورته ولكنه لا ينظر فى صور الموجودات منفصلة عن مادتها، فهذا النوع من الصور المفارقة أى المعقولة إنما تدرسه الفلسفة الأولى أو (ما بعد الطبيعة).

(١) كتاب الطبيعة لأرسطو - الكتاب الثانى - ف ٢، ٣ ص ١٦٤ ب سطر ١٧.

ويضع أرسطو تعريفا للعلم فى المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعى فيذكر
”إن العلم هو معرفة العلل والمبادئ والأصول“^(١)

فإذا كنا بصدد العلم الطبيعى فإنه يتعين علينا البحث عن المبادئ والعلل
والأصول الطبيعية التى تصدر عنها الأشياء فى الطبيعة. ونحن حينما ندرس أى علم
نستقصى أولا تاريخ المحاولات السابقة فى ميدان هذا العلم، وقد فعل أرسطو ذلك
فاستقصى المحاولات الأولى فى تاريخ الفكر الطبيعى، ولهذا نجده يخلص آراء
الطبيعيين فى المدارس السابقة على سقراط، ويقول: إن هؤلاء على أربعة أصناف
والقسم والرابع من آرائهم ينقسم إلى قسمين:

١- نقد مذهب الإيليين:

أما رأى الأول للطائفة الأولى منهم فهو رأى بارمنيدس وميليسوس^(٢) أى أنه
موقف المدرسة الإيلية، وكانت هذه المدرسة ترى أن الوجود واحد. ساكن متناه على
رأى بارمنيدس ولا متناه على رأى ميليسوس.

ونستعيد عبارة بارمنيدس فى هذا الصدد وهى القائلة ”بأن الوجود موجود
واللاوجود غير موجود“، أو بمعنى آخر كل ما خلا الوجود غير موجود. ويمكن
تفسيرها على ضوء ما ذكره من ”أن الوجود واحد ساكن وأن كل ما خلا هذا الواحد
الساكن فهو غير موجود“.

تناول أرسطو موقف المدرسة الإيلية هذا بالنقد فقال إن بارمنيدس - على
حسب رأيه - يجعل الطبيعة كلا واحد ساكنا غير متغير على الرغم مما يبدو لنا فيها
من كثرة وتغير، ولم يظن بارمنيدس إلى أنه إذا كان المعنى المجرد من الموجودات
الخارجية يمثل وحدة التصور فإن هذا لا يعنى مطلقا أن هذه الوحدة الذهنية متحققة
فى الخارج كما هى فى الذهن، إذ أن ثمة أشياء كثيرة ومتغيرة موجودة فى الخارج،
ولا يمكن أن يقال أنها واحدة، أى أنها تشكل شيئا أو موجودا واحدا وذلك رغم
اشتراكها فى صفة الوجود الواحد؛ إذا أن صفة الوجود وحدها لا يمكن أن تكون

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ١ - ص ١٨٤ أ.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ٣ - ص ١٨٦ أ.

أساساً لوحدة الأشياء جميعاً. وقد يمكن على رأى بارمنيدس أن نقول إن الوجود واحد بمعنى: أن ما يجرده ذهن من الوجود - من حيث أنه موجود - هذا المعنى واحد، أما غيره من صفات الشيء وأحواله فإنها لا يمكن أن تتطابق مع أحوال الأشياء الأخرى وصفاتها الموجودة، فإذا قلنا على رأى بارمنيدس: إن الوجود واحد فمعنى هذا أن الواحد سيشتمل على متناقضات كثيرة، فكان الوجود الواحد يجمع بين الأبيض والأسود، والحر والبارد، والخير والشر، والكم والكيف، والإنسان والفرس، والجوهر والعرض، ويكون معنى ذلك أننا سننتهى - عن طريق هذه الوحدة المزعومة - إلى تفتيت الوجود عن طريق المتناقضات أى سنصل إلى عدم الوجود.

يرد أرسطو رداً ليس فى قوة رده السابق، إذ أنه يصطنع هنا طرفاً من مذهبه كعادته، فهو يستخدم فكرة المقالات التى أشار إليها فى المنطق فيقول:

إن بارمنيدس قد ذكر أن الوجود موجود واللاموجود غير موجود، وربما كان قوله هذا يقصد به إن خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً يكون موجوداً من وجه آخر. أى من حيث العرض مثلاً أو موجوداً من حيث هو جوهر آخر، وأننا إذا طبقنا المقولات على الجواهر^(١) المختلفة فإنها ستقال عليها بمعان مختلفة، بحسب طبيعتها ووجودها الملموس، فإننا نطلق مثلاً لفظ "الجوهر" على الإنسان والنفس والفرس رغم اختلاف كل منهم من حيث الطبيعة، ولهذا فإننا حينما نطبق مقولة الكيف على هذه الجواهر الثلاثة المختلفة فإننا نقول مثلاً:

إن كيفية الأبيض وجود بالنسبة للإنسان، لأنه من الممكن أن يكون الإنسان أبيض أو أسود، وكذلك قد يكون أصفر، إذ الكيفية (الأبيض أو الأسود أو الأصفر) تعتبر وجوداً بالنسبة لجوهر الإنسان، ولكننا إذا انتقلنا إلى مجال النفس فإننا نجد أن النفس كجوهر لا يمكن أن تكون بيضاء أو سوداء أو غير ذلك، ولهذا فإن كيفية "الأبيض" تعتبر لا وجوداً بالنسبة لجوهر النفس، وهنا نجد أن كيفية واحدة بعينها تعتبر موجودة بالنسبة لجوهر ولا موجودة بالنسبة لجوهر آخر، وهذا يعنى أنه لا

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول ص ١٨٦ ب.

توجد وحدة ثابتة ساكنة. كما أدعى بارمنيدس، ذلك أن اختلاف طبائع الأشياء وتمايزها وتغايرها إنما يدعو إلى رفض القول بوحدتها.

وإذا تناولنا المقدار المنقسم، أى مقدار كمى من الممكن تجزئته، كمقدار من المعدن مثلا، فإن هذا المقدار يعتبر فى ذاته مقدارا واحدا ولكنه يعتبر من ناحية أخرى كثرة بالقوة، وذلك بسبب قابليته للانقسام، فيكف يمكن إذن أن يقال على هذا المقدار المنقسم إنه واحد على الإطلاق ومعنى "واحد على الإطلاق" أنه لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل؟ وإذا قصد بارمنيدس أن يقول: إن الماهية واحدة، وبناء على ذلك فإن الوجود يكون واحداً، فيرد عليه أرسطو فى هذه الحالة بقوله: "إن الماهية فى ذاتها واحدة ولكن هذه الماهية - أى ماهية أى شىء - إذا انضمت إلى ماهيات الأشياء جميعا صارت كثرة ماهيات، ومجموعة ماهيات الموجودات كثرة لا يمكن أن تكون ماهية واحدة إلا عند اتباع المثل الذين يجعلون من المثل الماهية الأولى للأشياء، ويجعلون هذه الماهية متحققة فى عالم المثل.

٢- فقد مذاهب الطبيعيين الأوائل:

ويتابع أرسطو نقده لآراء الطبيعيين^(١) فيتناول الفئة الثانية منهم وهم طاليس وانكسمانس وهرقليطس، هؤلاء الذين قالوا بمبدأ واحد متحرك كالماء أو الهواء أو النار. ويرد عليهم بقوله: إن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة - من عنصر واحد - يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية، فلا تختلف إلا من حيث العرض. والواقع أننا نرى الأشياء متميزة فى الواقع تعازيا جوهريا، وأن الاختلاف المشاهد بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهرى لا عرضى، الأمر الذى يستحيل معه أن نردها جميعا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعى، ولهذا فقد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين الأوائل القائلين بعنصر واحد يكون مبدءا للتفسير الطبيعى.

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف٤ - ص ١٨٧

٣- نقد مذاهب الطبيعيين المتأخرين:

يتناول أرسطو بعد ذلك الفئة الثالثة، تلك التى ترى أن الجسم الطبيعى يتألف من عدة مواد متناهية العدد. ومنهم انبازوقليس، وقد رد على رأى هؤلاء بقوله: إن تركيب الجسم الطبيعى من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها، ولكن فى نفس الوقت قد يبطل وحدة الجسم الطبيعى، ذلك لأن كل عنصر من العناصر التى يتألف منها الجسم لا يمكن أن يتألف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة فى الجسم الطبيعى إلا بوجود مبدأ يشيع الوحدة بين هذه العناصر، فالكائن الحى هو الذى نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو فى اتجاه نسبى مرسوم وليس إلى مالا نهاية، فيتخذ الجسم شكلاً معيناً فلا تنمو النملة - مثلاً - فتصبح فى حجم الفرس. وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم أو شيئاً على شاكلتها بل هو "النفس". فهى التى تحدد شكل النمو وتعين مداه وحدوده.

ثم إن المبادئ الطبيعية إذا كانت معينة معروفة لنا، كان التغير كله عرضياً لا جوهرياً، إذ أن المشاهد أن التغير الذى يحدث فى حالة الكون والفساد هو تغير جوهري.

وبعد أن استعرض أرسطو آراء الطبيعيين وفندها نجده يتجه فى قوة إلى رفض فكرة انقسام الجسم الطبيعى إلى أجزاء مهما كانت طبيعة هذا الانقسام وعلى هذا فإن هذا الاتجاه يعد رداً على الطائفة الرابعة وهم "الذريون".

مبادئ التفسير الطبيعى: الهولى والصورة والعدم:-

ونجد أرسطو بعد ذلك يدافع دفاعاً شديداً عن وحدة الجسم الطبيعى ويدلل على أنه موجود حقيقى وأنه واحد فى الوجود الخارجى، ويحاول أن يضع مبادئ ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها، وهذه المبادئ الثلاثة يضعها أرسطو وضعاً ولا يشتقها من الوجود التجريبي، بل يمكن أن تعد كفروض علمية أو كفروض تفسيرية لا برهان عليها، فهو يقول: إننا إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لكى يتم أى تغير - وهو يعنى التغير الجوهري الذى يلحق الجوهر لا الأغراض يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو "الهولى"، ثم يجب افتراض أن

هناك انتقالاً من حالة لأخرى، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد. ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد ويسمى أرسطو هذا المبدأ "بالعدم". وبقي أمر هام وهو هذا الشيء الذى يتم به التغير والذى ينتقل من الضد لل ضد، هذا المبدأ الثالث هو "الصورة".

فكان لدينا مبادئ ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعى: أولها الهىولى: وهى موضوع التغير، وثانيها العدم، وهو نقطة نهاية صورية وبداية صورة أخرى، ولا يمكن تحديد هذا العدم، أما المبدأ الثالث فهو الصورة^(١).

(أ) الهىولى: موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة مكتملة بل هى شبيهة بفكرة الـ chaos الأفلاطونية أى ذلك الخليط أو العماء الذى يفسر به علماء النفس التحليلية رؤية المادة فى الأحلام، وكذلك فإن الهىولى ليست ماهية أو كمية أو كيفية، وكذلك فهى ليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هى قوة صرفة لا يمكن أن تدرك فى ذاتها منفصلة عن الصورة ولا يتصور أبداً أن تكون ثمة هىولى بدون صورة، وهذا ما لم يفهمه فريق من الأفلاطونيين المحدثين وكذلك من تبعهم من الإسلاميين، فخاض بعض الإسلاميين فى بحث مشكلة الهىولى الأرسطية. وتكلموا عن عالم الهىولى وعالم الصورة، وأدى بهم هذا الكلام إلى اعتبار أن ثمة هىولى للأرواح كما أن ثمة هىولى مادية، وانتهى الأمر بهم إلى اعتبار الهىولى روحانية، هذا عكس ما أراده أرسطو، وإنما يرجع هذا الخلط إلى صعوبة تصور الهىولى بدون الشكل المادى الذى تعينها به الصورة.

(ب) أما الصورة فهى كمال أول للهىولى، أو هى فعل أول للهىولى، أو هى أيضاً تحقق بالفعل لها، وتكون الهىولى بالقوة، وتصبح الصورة هى ما يعطى الهىولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة، أى أن الصورة هى التى تحدد شكل الهىولى وتعينها كموضوع.

ونحن نجد أن هذين المبدأين، أى الصورة والهىولى "نجد أنهما يتحدان اتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً، وكل واحد من هذين المبدأين ناقص فى ذاته

(١) المرجع السابق الكتاب الأول - ٧٢، ٨ - ص ١٩١، أ، ب.

مفتقر إلى الآخر بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر في الواقع ، وكل ما يمكن أن نفعله بصدهما هو أن نتصورهما منفصلين في الذهن فقط، والتصور الذهني غير الوجود الواقعي ، ولو أن هذا التصور عند أرسطو لا بد أن يستند إلى واقع محسوس ، وعلى هذا فإنه يتعذر - حتى تصوراً - أن نقول بهيولى أو بصورة منفصلة ، فلا توجد هيولى منفصلة أو مفارقة للصورة ، أو صورة مفارقة للهيولى فى حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن أو فى حالة الموت بعد انفصال النفس عن الجسد ، ولكن هذا التحديد لا ينصب على الصورة المفارقة أصلاً بالذات وهى تلك الصور المعقولة التى ليس من طبيعتها أن تحدد بأى هيولى مثل : صورة الله والعقول التى تدبر الكواكب وتحركها. وهذه الصورة المفارقة هى التى لا يمكن تصورها متحدة بهيولى على الإطلاق ، ومن ناحية أخرى لا توجد صورة أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصورة المفارقة المعقولة التى أشرنا إليها. ويتضمن هذا التحديد الأخير ردّاً صريحاً على نظرية أفلاطون فى المثل ذلك أن أفلاطون قد جعل من جميع الموجودات الجوهرية مثلاً فى عالم المثل المعقولة أى معقولات مفارقة قائمة بذاتها ، فلم يكتف بتعيين طائفة محدودة من المقالات القائمة بذاتها كما فعل أرسطو الذى قصرها على الله والعقول المفارقة ، أما بقية الموجودات الجوهرية فهى عند أرسطو صورة فى هيولى لا يمكن أن تنقل عنها ، بينهما هى صور مثالية قائمة بذاتها عند أفلاطون ، وعلى هذا فإن أرسطو يرفض بالتالى القول بمشاركة المعقولات فى المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحاداً جوهرياً أو وحدة بين المعقول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيولى .

القوة والفعل :

تبين لنا إذن أن الصورة والهيولى هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعى ، فالصورة هى الماهية أو المبدأ الأول بالنسبة للموجودات ، وهى لا تنحل أبداً إلى وجود آخر ، وأما الهيولى فهى التى تكون فهى التى تكون دائماً موضوع التغير . وعند أرسطو نجد أن الصورة مبدأ أول للموجود الطبيعى لأنها فعل ، أما الهيولى فهى قوة ، والفعل متقدم على القوة إذ أن الفعل تمام القوة وكمالها والقوة نقص بالنسبة للفعل . وفى مذهب يسلم بالأزلية وقدم العالم ، كمذهب أرسطو ، لا بد من أن نفترض دائماً تقدم الفعل على القوة بالمرتبة .

يتعين إذن البحث عن حقيقة فكرتى القوة والفعل عند أرسطو، إذ أنهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الفلسفة الأرسطية، بالإضافة إلى فكرتى الصورة والهيولى، فما الصورة والهيولى سوى مظهرين لفكرتى الفعل والقوة.

فما حقيقة الفعل إذن عند أرسطو؟

إن نسبة الفعل إلى القوة كما يقول أرسطو هى كنسبة المستيقظ إلى النائم، وكنسبة المبصر إلى مغمض العينين، أو كنسبة الشيء التام إلى الشيء غير التام، أو كنسبة التمثال إلى المعدن الأصفر، فكل من الشخص المبصر والتمثال بالفعل موجود بالفعل، وحقيقة الفعل فيهما هى: الرؤية للمبصر والصورة للتمثال.

أما الشخص المغمض العينين وكذلك المعدن الأصفر؛ فكل منهما يمثل دور القوة لشيء موجود أو فى الشيء الموجود، ويقول لنا أرسطو: أنه ليس للقوة وجود بمفردها ولا يمكن أن يكون هناك موجود هو بالقوة، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية فى الوجود تتمثل فى استمرار الخروج من القوة إلى الفعل بصدد كل شيء فى الوجود أو كل حالة فى الوجود، ولا يتحقق هذا الخروج من القوة إلى الفعل إلا بشروط معينة: منها أن يكون خروجه من القوة بتأثير شيء يكون بالفعل، ولا يمكن أن يقال عن الفعل إنه تمام للشيء وكماله إلا إذا صحبته صفة الاستمرار والجوهرية بالنسبة للشيء، فالرؤية مثلا وهى فعل الإبصار تظل مرتبطة بالعين كصفة جوهرية لها، كآلة عضوية، ولهذا يقال إن فعل العين هو الرؤية، ولا يعنى ذلك أن هذا الفعل يحدث مرة واحدة بالنسبة للعين، بل لابد من صفة الاستمرار فيها حتى يمكن أن يقال إنه فعل للعين، وأنه تمام لها وكمال لها. وكذلك الحياة فعل والسعادة فعل، والحدس العقلى فعل، لمثل ما ذكرنا من أسباب، لأن كلا من هذه الأفعال إنما يرتبط بالطبيعة الجوهرية للموجود، أو للشيء المتعلق به، ويجب علينا أن نميز بين "الفعل" على هذا النحو - ذلك الذى يصدر عن الطبيعة الجوهرية للموجود - وما نسميه بلغتنا الدارجة "فعلا" وهو فى حقيقة أمره حركة وعمل، إذ أن الموجود يتخذ فيه هيئة جديدة فى كل لحظة، وإذن فالفعل عن أرسطو هو الوظيفة الجوهرية لموجود ما بالفعل، وهو الحالة النهائية التامة والكاملة التى تتمتع بها الحدود الممكنة لتحقيق الشيء فى الوجود. وإذا كان الفعل هو تمام تحقيق الماهية فى الوجود

فإن تكون القوة أو الحرمان سوى ضد الفعل، ولهذا فإن القوة لا يمكن أن تعرف إلا بضدها، أى بما ستصير إليه أو بما ستكون عليه، بالفعل وليس للقوة أى مفهوم إلا بإضافتها إلى الفعل إذ أن الفعل يظل دائما المركز الذى يتجه إليه جميع الموجودات التى تكون بالقوة.

وإن فالماهية أو الصورة تكون أسمى أنواع الفعل^(١)، ذلك لأن الماهية هى طبيعة الشيء وهى مصدر خصائصه ومميزاته التى لازمتها منذ بدء ظهوره فى الوجود وتستمر متعلقة به إلى أن يتبدد أو يتلاشى أى يفسد.

هذه الصورة أو الطبيعة أو الماهية لا يمكن بأى حال أن تزيد أو تنقص، فالإنسان من حيث هو حيوان ناطق لا يمكن بأى حال أن يكون أقل أو أكثر من حيث هذه الماهية. بحيث أنه يتعذر أن يضاف إلى الماهية أى شىء جديد. وإذا فالماهية أو الصورة فعل أو هى أعلى أنواع الفعل، وذلك لأنها طبيعة الشىء اللاصقة به منذ ميلاده أو إيجادها، وتستمر هذه الطبيعة إلى أن يفسد فهى لا تقبل زيادة أو نقصا. فإذا ما تناولنا ماهية الإنسان مثلا تلك التى يشير إليها تعريفه فإننا نجد أنه لا يمكن إضافة خصائص أو مميزات جديدة إليها فى هذا التعريف.

ونجد أرسطو يعرف الماهية بأنها "ما من شأنها أن تجعل الوجود يستمر فى الوجود حسب حصوله أو حدوثه لأول مرة فى هذا الوجود، أى أن الماهية بهذا المعنى هى التى تتضمن أو تؤكد استمرار وجود الشىء وتحقيقه كفعل.

ولهذا لا يمكن تفسير التغير الجوهرى - فى حالة الكون - على أنه ينطوى على حدوث ما هية جديدة - لم تكن موجودة فى عالم الوجود من قبل - فى هيولى معدة لاستقبالها، إذ أن هذا التفسير يعنى القول بعدم قدم الماهيات وسبق القوة على الفعل وهو ما يرفضه أرسطو. فليس الوجود بالقوة - وهو المادة الهيولى - سوى مجرد

(١) Entelechie تمام تحقيق الشىء - الانتيلخية : مذهب أرسطو هو مذهب الماهيات القديمة، وعلم الطبيعة عنده صورى محض لأنه يقوم على ماهيات ثابتة، وما العلم إلا الكشف عن هذه الماهيات، ولكننا نجد أرسطو - فى دراسته للتاريخ الطبيعى - يقول بتطور الأحياء على طريقة التطوريين الذين يرفضون فكرة ثبات الماهيات.

إمكان لتحقيق الشيء في الوجود فالهيوولي إذن ليست سوى مجموعة الشروط الأولية التي يجب أن تتحقق أو تعد لكي تظهر الصورة .

وإذن فأرسطو يرفض بشدة التسليم بوجود اللامحدود أو اللامعین قبل المحدود أو المعین، فأی شيء في الوجود لا بد أن تكون له ماهية تحدده حتى يكون له وجود معين بالفعل، هذا من ناحية - ومن ناحية أخرى نرى أن موقف أرسطو من مشكلة التغير لا يعترف بالجدة التامة لأی موجود لأنه يرى أن التغير أو الصيرورة هو حلول صورة موجودة في الطبيعة وغير جديدة، في هيوولي يفترض أنها موجودة أيضاً في الطبيعة وغير جديدة، لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة، هيوولي لصورة قديمة وهذا هو (الكون المضاد للفساد).

تقدم القوة على الفعل:

يتساءل أرسطو عن العلاقة الزمنية أو علاقة الترتيب بين القوة والفعل.. فهل تتقدم القوة على الفعل في الوجود؟ أم أن الفعل هو الذي يسبق القوة؟ والإجابة على أن من الناحيتين إنما تترسم نسقاً معيناً للوجود: فإذا تقدمت القوة على الفعل كان معنى ذلك انتقاداً موجهاً لفكرة الأزلية التي يتصف بها الوجود عند أرسطو، وأما إذا تقدم الفعل على القوة إطلاقاً كان معنى ذلك "تجميد" الموجودات وانتفاء التغير، والحل الأرسطي لهذه المشكلة يرجع إلى المبدأ الذي أشرنا إليه وهو أن أي شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بتأثير شيء آخر بالفعل، ولهذا فإن أرسطو يقرر أن تقدم الفعل أولاً على القوة أمر يجب التسليم به ولا يعنى هذا أن الشيء نفسه يوجد بالفعل أولاً، وقد أشرنا إلى استحالة ذلك، بل يعنى أن شيئاً آخر بالفعل هو الذى يتقدم على ما هو بالقوة ليخرجه إلى الفعل ويفسر أرسطو تقدم الفعل على القوة على أنحاء ثلاثة:-

١- يعنى بالتقدم : السبق من الناحية المنطقية.

٢- ثم يعنى به : الأولية من الناحية الزمنية.

٣- وأخيراً التقدم من الناحية الجوهرية.

فالتقدم من الناحية المنطقية يقصد به أرسطو، أن فكرة الوجود بالقوة

تتضمن في ذاتها فكرة الوجود بالفعل.

ومعنى هذا أنه لا يمكننا أن نتصور ذهنيا أن ثمة شيئا بالقوة لا يتجه إلى الفعل، أو كما قلنا يدخل الفعل فى مفهوم القوة كضد له. وإذن فالفعل من هذه الناحية كما يقول أرسطو متقدم على القوة منطقيا، ولكن هذا التقدم المنطقى لا يعنى شيئا بالنسبة للتكوين الفعلى للموجودات، ودخول الفعل فى مفعول القوة كتصور ذهنى لا يسمح لنا بأن نجعل الفعل متقدما على القوة، وخصوصا فى مذهب كمذهب أرسطو ينتقد موقف أفلاطون من المثل انتقاداً مرّاً، ويرى أن المثل ليست سوى أفكار ذهنية، وأن هذه الصور الذهنية لا وجود لها فى الواقع ولا حقيقة لها أصلا، لأنها ذهنية فحسب، فكيف إذن يسمح أرسطو لنفسه بأن يتكلم عن تقدم الفعل لدخوله له فى مفهوم القوة كأمر متصور ذهنى فقط، وهو الذى يقرر أن الأمر ذهنى لا يمكن أن يكون بالفعل أبداً؟

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الزمنية فذلك لأن أى موجود بالفعل لا يصدر عن موجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل كما ذكرنا، ومثال ذلك أن عازف الموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقيا بالفعل إلا إذا علمه موسيقى بالفعل أى شخص عالم بالموسيقى، وكذلك لا يمكن أن يخرج إنسان إلى الوجود، أى يولد عن بذرة إنسانية إلا بتأثير إنسان بالفعل، وإذن فالموجود بالقوة يخرج إلى الفعل بفضل موجود آخر هو بالفعل.

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فقد أشار أرسطو إلى أن المادة هى قوة جوهرية بطريقة ما، أى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الجوهرية التامة، ولهذا فإنه يحتسب من إطلاق لفظ الجوهر عليها، ولكنه يقول من ناحية أخرى إن الصورة هى فعل، هى الجوهر لأنها تتضمن الماهية الجوهرية للشيء الموجود ولهذا فهى متقدمة من الناحية الجوهرية على القوة، وهذا النوع من التقدم الجوهرى هو الذى يسمونه "التقدم بالمرتبة". ولكن موقف أرسطو من هذه الناحية لا يمكن أن يفسر لنا تماما فكرة تقدم الفعل على القوة لأن المراتب فى الوجود لا يمكن أن تتفاضل هكذا دون أن يعلق بها أى أثر من الخيال الزمنى يربط التقدم المرتبى بالتقدم

الزمنى، ولهذا فإن هذه الأنحاء الثلاثة: الناحية المنطقية والناحية الزمنية والناحية الجوهرية أو المرتببة، هذه الأنحاء تتداخل مع بعضها ولا يمكن الفصل بينها بوضوح.

وقد اتهم أرسطو معارضييه بأن سبب معارضتهم له هو سوء فهمهم لنظريته فى القوة والفعل، وهو يقول بهذا الصدد: إن الطبيعيين كانوا يجعلون الأشياء تصدر عن الظلام^(١)، وسواء اتبعنا رأى اللاهوتيين الذين يجعلون كل شىء يصدر عن الظلام - وهذه إشارة إلى "فكرة العماء أو الكاوس chaos الأفلاطونية" كما وردت فى محاورة تيمائوس - أو اتبعنا رأى الطبيعيين، فإنه يقال إن الأشياء جميعا كانت مختلفة، فثمت نفس الصعوبة التى سنقابلها. وأفلاطون أيضا جعل الأشياء تصدر عن أجناس عليا غير محددة، بينما يقرر أرسطو أن الوجود ليس وجود شىء غير محدد، بل هو وجود واقعى محدد لموجود مؤلف من اتحاد الصورة بالهيولى، فليست المادة كما بينا عدم تحديد مطلق، ولكنها عدم تحديد بالنسبة لصورة أكثر كمالات^(٢).

ولكن على الرغم من الجهد الذى يبذله أرسطو للابتعاد عن فكرة العماء الأفلاطونية أو اعتبار المادة (لا تعيينا مطلقا) فإنه لم ينجح فى تبرير الوجود الواقعى المشخص، ذلك الوجود الذى تتحدد فيه المادة مع الصورة وتكون المادة فيه عاملا هاما للتشخص والفردية الملموسة، وإنما يرجع السبب فى ذلك إلى تمسكه بتقديم الفعل على القوة جوهريا، الأمر الذى سينتهى به - فى سلسلة صاعدة وبصدد كل موضوع - إلى الموجودات الدائمة التى تكون دائما بالفعل وهى العقول المفارقة، فكان منطق مذهبه يفضى به حتما إلى ما يشبه المثل الأفلاطونية التى سبق له أن رفضها مؤثرا عليها الوجود المشخص الملموس والحقيقة أن مبادئ التفسير الطبيعى عن أرسطو لا تصلح لأداء دورها فى هذا المجال إلا إذا فصلنا تماما بين العلم الطبيعى والميتافيزيقا وهو أمر لا يتفق مع المذهب الأرسطى.

(١) كتاب الميتافيزيقا ص ١٠٢١ ب.

(٢) كتاب الطبيعة ص ١٩٤ ب.

العلل الطبيعية:-

يفترض أرسطو وجود علل أربع هى المادة والصورة والحركة والغاية، وهذه العلل الأربع يمكن أن تجمع الثلاثة الأولى منها وهى: العلة المادية والعلّة المحركة أى الفاعلية والعلّة الصورية، فى مجموعة واحدة، وأما العلة الغائية فهى تنفرد عن العلل السابقة فى أنها الهدف النهائى للفعل، وقد تبين لنا الارتباط الجوهرى بين المادة والصورة، وسنرى كيف أن المبادئ الأساسية للعلم الطبيعى تشير إلى هذا الترابط الأساسى بينهما، فإننا نتساءل عن سبب حصول صورة بعينها فى موضوع بالذات دون غيره من الموضوعات الأخرى، إذ كيف يتحول المعدن الأصفر فيصبح تمثالا، وكيف يشفى المريض ويصبح سليما معافى، وكيف تتحول الفضة وتصبح نقوداً أو كأساً؟

ومن ناحية أخرى فإننا نجد أن المادة فى هذه الحالات هى: المعدن الأصفر وجسم المريض والفضة، وهذه هى العلة المادية التى تفسر تساؤلنا عن مم يتكون الشئ؟ أى عن المادة التى يتركب أو يصنع منها الشئ؟ فمادة الشئ إذن هى التى يتضمنها مفهوم **العلّة المادية**^(١) عند أرسطو، وهى أول أنواع العلل التى أشرنا إليها. أما العلة الثانية **العلّة الصورية**^(٢) أو الصورة أو النموذج أو الماهية. وبالنسبة للأمثلة التى ذكرناها تكون العلة الصورية^(٣) هى فكرة المثال الموجودة فى ذهنه عن التمثال، وفكرة الطبيب المعالج للمريض عن الصحة، وفكرة صانع الكأس عن هذا الكأس، قبل صنعه، أما **العلّة الفاعلية** أو المحركة فهى التى تشير إلى الفاعل: كالطبيب بالنسبة للمريض أو كالمثال بالنسبة للتمثال وكالأب بالنسبة للطفل.

أما **العلّة الغائية**^(٤) وهى رابع أنواع العلل، فهى الحالة النهائية أو التامة وهى التى خرج من أجلها الشئ من القوة إلى الفعل، وذلك كالصورة النهائية التى يتحول إليها المعدن الأصفر فيصبح تمثالا لأبولون مثلاً، وكصورة الصحة التى يتحول

(١) المرجع السابق - الكتاب التالى - ف ٣ - ص ١٩٤ ب - سطر ٢٣ - ٢٦.

(٢) المرجع السابق - الكتاب التالى - ف ٣ - ص ١٩٤ ب - سطر ٢٧ - ٢٩.

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثانى - ف ٣ - ص ١٩٤ ب - سطر ٣٠ - ٢٩.

(٤) المرجع السابق - الكتاب التالى - ص ١٩٤ ب - س ٣٢ - ٣٥ وكذلك ص ١٩٥ أ، ب.

إليها الكائن المائل للشفاء بفعل الطبيب والدواء ويضرب أرسطو لنا مثلاً آخر يوضح لنا فيه هذه العلة الغائية فيقول: إن الصحة هي سبب التنزه، فإننا إذا سألنا الشخص الذى يتنزه عما يهدف إليه من قيامه بهذه الرحلة؟ فإنه يجيبنا على الفور بأنه يتنزه لكى تكتمل صحته أى أن الصحة هي الغاية أو السبب فى التنزه.

ويشير أرسطو إلى أن هذه العلل تتعدد فى الشيء الواحد، ففي التمثال نجد المثال علة فاعلية، والمعدن علة مادية، وفكرة التمثال عند المثال علة صورية، وصورة التمثال النهائية هي علة غائية، ومهما يكن من شيء فإن هذه العلل التى أشرنا إليها تقع فى أربعة أنواع، ويصفها أرسطو بأنها كالحروف بالنسبة للقطع، ويعنى أرسطو بهذه الإشارة، أن الحروف هي علة تكوين المقطع أو تركيبه، وكذلك فإن المادة الأولية هي علة مادية للأشياء المصنوعة، كما أن النار والعناصر الأخرى هي أيضاً علة تركيب الأجسام. وعلى الجملة فإن الأجزاء تعتبر عللاً بالنسبة "للـكل الذى يتكون منها، تماماً كما تعتبر المقدمات فى الاستدلال علة للنتيجة. وهى تعتبر كذلك لأنها تبين لنا مـم يتكون الشيء، أى أنها تشير إلى المقوم المادى له Substratum. أما المقطع الكلامى نفسه والشيء المصنوع، والجسم، فهى تشير إلى نوع آخر من العلل وهو العلة الصورية، فالجسم مثلاً هو الصورة التى تعبر عن اجتماع طائفة من العناصر فى "كل" بينما نجد العلة الفاعلية لاجتماع هذه الأجزاء أو العناصر ليست هي المادة أو الصورة وحدهما بل الصانع أو الفاعل الذى استخدم العناصر وشكلها بحسب ما لديه من فكرة أو "صورة" وقام بصنع الجسم، وذلك كما هو الحال بالنسبة لبذر البذور والطبيب وللأدب، فكل منهم أيضاً يعتبر فاعلاً بالنسبة للنبات وللصحة وللطفل على التوالي.

الواقع أن أى علة من هذه العلل تعتبر مبدأ للتغير والحركة والسكون بالنسبة للشيء. ولكن يبدو أن العلة بمعنى الغاية "أو الخير"^(١) أى العلة "الغائية"

(١) يقول أرسطو فى هذا الموضع من كتاب الطبيعة ص ١٩٥ "إنه لا يهم كثيراً أن يكون هذا هو الخير بالذات أو الخير الظاهرى"، وهذه إشارة الخير بالذات عند الألاطون وكيف أن الخير الظاهرى هو مجرد خير سطحي وهمى وكلاهما حسب تفسير أفلاطون، أما بحسب أرسطو فإن للخير مفهوماً واحداً يشير إليه لى دراسته للأخلاق.

تعتبر ذات وضع ممتاز بين العلل الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها، بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلل، ومفهوم العلة الغائية كما ذكرنا يتيح لها هذا المركز الممتاز بيت العلل، وسيتضح دور العلة الغائية حين الكلام على مشكلات ما بعد الطبيعة، على أننا نكتفى بالإشارة هنا إلى أن كل "فاعل" إنما "يفعل" لغاية يتوخاها من فعله. وهذا القول يصدق بالنسبة للأمور الإنسانية كما يصدق بالنسبة للموجودات الطبيعية، "فالغائية" مبدأ أساسى فى الطبيعة وإذا كان الطبيعيون السابقون على سقراط قد أهملوا الإشارة إلى هذه العلة، فإن ذلك يرجع إلى أنهم عجزوا عن إدراك مبادئ التكوين الطبيعى المتكامل مكتفين بالإشارة إلى العلل المادية وحدها مما أدى إلى تخبطهم وعجزهم عن تقديم صورة مكتملة للتفسير الطبيعى للوجود.

غير أن هؤلاء الطبيعيين قد أشاروا إلى أن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ وجوده وحركته وتكامله، إذ أن المادة التى يتركب منها مادة حية، فكانهم يشيرون بذلك إلى العلة الصورية للموجود الطبيعى دون أن يذكروا ذلك صراحة، ويعزى الفضل إلى أرسطو فى أنه كان أول من فصل القول فى علل تكوين الموجود الطبيعى. وقد ميز بينه وبين غيره من موجودات الصناعة: ففى الموجودات الطبيعية كالحيوانات والنباتات والعناصر نجد "الطبيعة" مبدأ أو علة للحركة والسكون، أى أن هذه الأشياء الطبيعية حاصلة فى ذاتها على مبدأ حركة وسكون، بينما موجودات الصناعة والفن: كالسرير والتمثال والصور المرسومة، غير حاصلة على مبدأ مغروس فى ذاتها كالطبيعة بالنسبة للموجودات الطبيعية. ولهذا فإن المبدأ الخاص بأشياء الصناعة والفن يعتبر مبدأ بالعرض بالنسبة لها، وذلك لأنه موجود فى شئ آخر خارج هذه الأشياء. فمثلا نجد أن المبدأ بالنسبة "للسرير" هو "النجار" الذى صنعه. وكذلك "التمثال" يعتبر مبدأ بالنسبة للتمثال، إذ هو الذى قام بنحته حتى اتخذ صورة "تمثال" معين، وكان من الممكن أن تظل هذه القطعة من الحجر بدون تعبير، إذا لم يتدخل الممثل فينشئ منها تمثالا. والفرق بين موجودات الطبيعة وموجودات الفن، هو أننا نجد أنفسنا فيما يختص بالموجودات الطبيعية أمام قوة فاعلة حالة على الدوام فى الموجود يتصرف بحسبها. أما فى موجودات الفن

والصناعة فإن القوة الفعالة تكون خارجية وغير حالة فى الشئ المصنوع بحيث تنفصل عنه بعد إنجازة.

ويشير أرسطو إلى أن علاقة الصورة بالهيولى فى الوجود الطبيعى علاقة داخلية حالة، أما فى الوجود الصناعى فهى علاقة تفرض من خارج أى بتأثير "فاعل" خارجى.

العلية وحالاتها: Modes of causation

اتضح لنا كيف يحدد أرسطو العلل ويجعلها فى أربعة أنواع، إلا أن هذا التحديد إنما ينصب على العلل من ناحية طبيعتها، فيبقى إذن أن نستعرض أقسام هذه العلل من حيث حالات استخدامها، أى من حيث أوضاع^(١) استخدامها المختلفة، إذ أن "العلة تؤخذ بمعان كثيرة، فبين العلل التى تكون من نفس النوع نجد المتقدم والمتأخر، وما هو منفرد وما هو جنس، وما هو بالذات وما هو بالعرض، كما نقول مثلا إن بوليكليتوس علة فاعلة للتمثال، وكون "بوليكليتوس" هذا مثلا علة أخرى، إذ أنه حدث عرضا أن هذا التمثال يدعى "بوليكليتوس" وكذلك الأعراض منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد. والعلل أيضا إما أن تكون بسيطة أو مركبة. وأخيرا فإن هذه العلل سواء كانت ذاتية أم عرضية، إما أنها تكون بالقوة أو تكون بالفعل^(٢). ويذكر أرسطو أنه ينتج عن هذا:

١- أن العلل الجزئية التى تكون بالفعل تحدث أو لا تحدث فى نفس الوقت مع معلولاتها.

٢- أنه يتعين أن نصل أن دائما إلى أكثر العلل سموا وكمالا.

وأخيرا فإننا نجد أن علل الأجناس يتعين أن تكون أجناسا، وأما علل الجزئيات فإنها تكون دائما جزئية، وأما علل ما هو ممكن فإنها تكون بالقوة، وكذلك فإن علل ما هو بالفعل تكون بالفعل.

(١) المرجع السابق - الكتاب الثانى - ف٣ - ص ١٩٥ أ.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثانى - ف٣ - ص ١٩٥ ب.

هذه إذن هى الأوضاع المختلفة التى تستخدم فيها العلل، ونجد هذه الحالات فى كل نوع من أنواع العلل الأربعة.

الصدفة والاتفاق^(١) :

بعد أن فصلنا القول فى العلل وأنواعها وحالات استخدامها، يتعين أن نبحث عن طبيعة الصدفة والاتفاق وهل يمكن اعتبارهما نوعين من العلة؟ يذكر أرسطو أنه يقال بأن الصدفة والاتفاق علتان تصدر عنهما أشياء كثيرة فبأى معنى إذن يمكن لهما أن يشتركا فى الفعل مع العلل التى ذكرناها؟ ويجب أيضا أن نعرف هل الصدفة شىء آخر غير الاتفاق، أم أنهما شىء واحد؟. وسيوضح لنا ذلك من دراسة طبيعة كل منهما ومعرفة صلتها بأنواع العلية الأخرى.

إن البعض - كما يقول أرسطو^(٢) يشك فى وجودهما، فيقال أن أى شىء لا يحدث صدفة، ذلك أنه توجد بالضرورة علة لجميع الأشياء التى نقول إنها تحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق، فمثلا حينما يذهب رجل إلى السوق صدفة فيلتقى بشخص كان يرغب فى مقابلته، ولو أنه لم يقصد أن يقابله حينما توجه إلى هذا المكان، فمع أن هذا يعتبر من قبيل الصدفة بالنسبة له إلا أن ثمة علة لذهابه إلى السوق أصلا وهى رغبته فى إنجاز بعض أعماله، وكذلك الحال بالنسبة لجميع الحوادث التى نرجعها عادة إلى الصدفة، فإننا إذا تدبرنا الأمر جيدا فسنجد عللا لهذه الأحداث.

ومن ناحية أخرى فإن الطبيعيين الأوائل لم يعدوا الصدفة علة رغم تعدد ما أورده من علل للطبيعة مثل المحبة والكراهية والعقل والنار أو ما شابه ذلك.

وقد يبدو هذا الموقف غريبا سواء كانوا قد أغفلوا الإشارة إلى الصدفة عبدا أو عن غير عمد، لاسيما وأنهم كانوا يستخدمون "الصدفة" أحيانا، وذلك مثل ما فعله أنبازوقليس، الذى قال: بأن الهواء لا ينفصل دائما ويرتفع إلى المنطقة العليا، ولكن ذلك يحدث عن طريق الصدفة. ومعنى هذا أن الهواء لا يرتفع إلى أعلى بطريقة

(١) الصدفة Chance

الاتفاق Spontaneity

(٢) المرجع السابق ك ٢ ص ١٩٦

منظمة أى أن ذلك غير مطرد الحدوث، فقد يرتفع الهواء أحيانا إلى أعلى وقد يهب أحيانا أخرى فى اتجاه آخر.

يقول أرسطو: "وعلى أية حال فإن أنبازوقليس يذكر فى كلامه عن التكوين الطبيعى أنه يتصادف أن يهب الهواء إلى أعلى فى وقت ما، ولكنه غالبا ما يهب فى غير هذا الاتجاه".

وكذلك فيما يختص بأعضاء الحيوان فإنها حسب قول أنبازوقليس تتكون عن طريق الصدفة، ومعنى هذا أن أنبازوقليس فى نظر أرسطو قد جعل الصدفة مبدأ التفسير الطبيعى، وعلى الرغم من أنه قد أشار إلى مبدئين آخرين هما المحبة والكراهية، ولا يتفق القول بهذين المبدئين مع القول بالصدفة كمبدأ للطبيعة.

ويستطرد أرسطو فى عرضه لمواقف القائلين بالصدفة أو بالاتفاق من القدماء، فيذكر أن فريقا منهم يرجع تكوين عالمنا هذا إلى الاتفاق، وهو يعنى بهذه الإشارة الفيلسوف الذرى ديمقريطس، إذ أنه القائل بأنه عن طريق الاتفاق قد حدثت الدوامة الأولى والحركة التى كانت سببا فى انفصال العناصر وترتيب الكون على النظام الذى نشاهده عليه الآن ولكن الأمر الذى يدعو إلى الدهشة فى نظر أرسطو، أن هؤلاء القدماء بينما يرون أن النباتات والحيوانات لا تصدر عن الصدفة إذ أن لها عللا كالطبيعة أو العقل أو ما شابه ذلك، نجدهم من ناحية أخرى لا يرتبون عللا مماثلة للسماء، بل يذكرون أنها هى الموجودات الأكثر ألوهية، تصدر عن الصدفة، ومن ثمة فإن نظريتهم هذه لا يقبلها العقل^(١). ففي عالم السماء لا يصدر أى شىء عن طريق الصدفة، بل كل موجودات هذا العالم تخضع لنظام ضرورى معقول.

وينطبق هذا النقد الأرسطى أيضا على النظرية الرواقية التى نسبت خطأ إلى أنكساغوراس وهى القائلة بأن الصدفة علة تستتر فى العقل الإنسان لأنها شىء إلهى وخارق للطبيعة إلى درجة السمو والرفعة.

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ ب.

فما تعريف الصدفة إذن على وجه التحديد؟ إننا إذا استطعنا أن نحدد مفهومها أصبح في إمكاننا أن نميز بينها وبين العلة الأخرى من ناحية، ثم بينها وبين الاتفاق من ناحية أخرى. والواقع أن الحوادث والوقائع التي تحصل دائماً وفي الغالب بنفس الطريقة لا يمكن أن نقول عنها أنها تحدث صدفة بل الحقيقة أنها تحدث بالضرورة. ولكن ثمة حوادث ووقائع تحصل استثناءً أو نادراً، ومن ثم فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة "ومن الحوادث ما يحصل بصدد شيء معين وبعضها الآخر لا يحدث بسبب أي شيء، والطائفة الأولى من الحوادث يحصل بعضها عن طريق الاختيار وبعضها الآخر بدونه" ولكن ما يحصل بالاختيار أو بغيره إنما يحصل بسبب شيء معين، ومن ثمة فإننا نرى أن الحوادث التي تكون استثناءً للضرورة أو لدوام الحدوث يوجد من بينها ما نستطيع أن نطبق عليه التحديد الغائي، وهذه الحوادث أو الوقائع التي تحصل بسبب شيء معين إنما تحدث جميعها عن طريق الفكر أو الطبيعة. أما إذا حدثت عرضاً فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة. ويمكن في هذه الحالة أن نميز بين نوعين من العلة فنقول: علة بالذات وعلة بالعرض، والعلة الأولى ضرورية ومعينة وأما العلة الثانية فهي عرضية، ولا معينة. ذلك لأن أعراض الشيء الممكن تكون ذات كثرة لا متناهية. وإذن حينما تطرأ هذه الصفة العرضية على الوقائع التي تحصل بصدد غاية ما، فإننا في هذه الحالة نشير إلى أن ذلك قد حدث نتيجة للصدفة ويضرب أرسطو لذلك مثلاً فيقول^(١):

إنه حينما يذهب الدائن إلى السوق ويحدث أن يلتقى بالمدين عفواً ويتقاضى منه الدين فإن هذا يكون نتيجة للحظ أو للصدفة، ذلك لأنه لم يذهب إلى السوق لكي يلتقى المدين بل أن لقاء العرضى معه جاء نتيجة للصدفة وحدها، وعلى العكس من ذلك إذا كان الدائن قد ذهب باختياره، وبقصده لتحقيق هذه الغاية أي تقاضى الدين، فإن هذا لا يكون صدفة. فليست الصدفة إذن علة كالإرادة أو الطبيعة بل هي علة بالعرض، بمعنى أن العمل الذى كان من نتيجته سداد الدين بالنسبة للدائن لم

(١) المرجع السابق - نفس الموضع . س ١٠ وما بعده.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٧.

يقصد حصوله أصلاً، فهذا مجرد تقابل عرضي بين الفعل والنتيجة. وتحدث الصدفة استثناءً وهي خاصة بالأمور الإنسانية التي تحتل الاختيار، وذلك على العكس من الاتفاق إذ أنه خاص بما لا اختيار له من الأمور الطبيعية كالجماد، ومن الكائنات الحية كالحيوان والطفل.

وينبه أرسطو إلى أنه لما كانت الصدفة تحدث استثناءً فإن العلة التي تسبقها يجب أن تكون لا معينة، وينطبق اللاتعيين أيضاً على الصدفة نفسها. ويجب أيضاً ألا نقبل الرأي القائل بأنه لا توجد أفعال نتيجة للصدفة، ذلك أننا قد أشرنا إلى أن الصدفة علة بالعرض وأن ثمة أفعال عرضية هي التي تدخل في نطاق الصدفة، أما من حيث كونها علة مطلقة فإنها تكون علة لشيء أو لا تكون علة لأي شيء.

والصدفة على هذا النحو تكون مضادة للعقل، لأن العقل يدخل في نطاق الأمور التي تحدث دائماً وفي الغالب بينما الصدفة تحدث استثناءً مما يحدث على الدوام، وإذن فالصدفة والاتفاق علتان بالعرض لأمر لا تقبل أن تحدث باستمرار وبصدد غاية معينة^(١).

التمييز بين الصدفة والاتفاق^(٢)

ولكن الاتفاق يختلف عن الصدفة في أن ميدانه أوسع منها فهو أكثر شيوعاً منها. والواقع أن كل حدث يكون نتيجة للصدفة يعتبر في نفس الوقت أمراً اتفاقياً، ولكن العكس غير صحيح إذ أن أي أمر اتفاقي لا يعتبر صدفة، ذلك أن الموجودات التي لا تختار لا تستطيع أن تنتج أي فعل للصدفة، فالحيوان والطفل والجماد كما أشرنا ليست فاعلة للصدفة لأنها ليست لديها القدرة على الاختيار إلا أننا قد نلحق بها فعل الصدفة عن طريق التشبيه المجازي، كما نقول عن الأحجار التي سببني منها المعبد إنها أحجار سعيدة، بينما يظل ما جاورها من أحجار في الجبل موطئاً

(١) المرجع السابق. نفس الموضع.

Both are then, as I have said, incidental causes.
Both chance and spontaneity - in the sphere of things which are capable of coming to pass not necessarily, nor normally and with reference to such of these as might come to pass for the sake of something.

(٢) المرجع السابق.. ص ١٩٧ ب.

للنعال. فالصدفة إذن خاصة بالكائنات ذات الإرادة، أما الاتفاق فهو خاص بغيرها من الكائنات. يقول أرسطو: "ومن ثم فإننا نرى أنه في نطاق الأشياء التي تحدث بسبب غاية ما - عندما تحدث أشياء دون أن تترسم هذه الغاية أو النتيجة وتكون عللها خارجة عنها - فإننا نقول في هذه الحالة إنها معلولات اتفاقية، ونقول أيضا إنها معلولات للصدفة إذا كانت متعلقة بالأشياء القابلة للاختيار، وبذلك تلحق بالموجودات التي لها هذه القدرة^(١)."

ويضرب أرسطو لقوله هذا مثلا فيقول "إن الرجل الذي يخرج للنزهة لكى يتخلص من الطعام التي تمتلئ به أحشاه، فإذا لم يتم ذلك بعد انقضاء النزهة فإننا نقول بأن نزهته كانت عبث (in vain)^(٢) وهذا يعنى أن ذلك الذى اعتبرناه وسيلة للراحة الجسمية وهو الغاية من النزهة، أصبح لا فائدة منه، ومن ثم فإنه يقال بأن ما حدث هنا حدث اتفاقا، لأن الغاية لم تتحقق. وعلى هذا فإن الأمر الاتفاقي هو الحالة التي لا تتحقق فيها الغاية، أى تلك التي لا يحدث الشيء فيها بطريقة تحقق النتيجة المرجوة، وذلك في نطاق ما لا اختيار له من الكائنات. فالخجر الذى يصيب رجلا ما، لم يسقط لهذا الغرض، إذ أنه سقط اتفاقا، وقد يكون من الجائز أن يسقط عن عمد لإصابة الرجل المار، وفي هذه الحالة لا يقال إنه سقط اتفاقا، وكذلك الأمر في قطعة الصخر التي تساقطت فسدت طريق العدو فجعلت بانتصار المواطنين، فإن سقوطها هذا يعد حدثا اتفاقيا، لأن الحجر لم يحركه أحد لهذه الغاية. وإن الفرق بين الاتفاق والصدفة ليبدو كبيرا في الأشياء التي تحدث في الطبيعة ذلك أنه حينما يحصل شيء مضاد للطبيعة كأن يولد طفل له عدة رؤوس فإننا لا نقول إن هذا الطفل قد ولد صدفة، بل نقول إنه ولد اتفاقا. وعلى أية حال فإن أفعال الصدفة والاتفاق تقع لا بحسب غاية معينة، غير أنها تلتقى عند غاية ليست معدة لها بالذات. ويكون إذن معنى الصدفة والاتفاق "التقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقى". وترجع كل من الصدفة والاتفاق إلى حالة من حالات العلوية التي

(١) المرجع السابق.. ص ١٩٢ ب. س ١٨ - ٢١.

(٢) المرجع السابق.. ص ١٩٢ ب. س ٢٣ وما بعدها.

هى مصدر التغير والحركة ، لأننا نجد العلة دائما فى فاعل طبيعى أو عاقل. وفى هذا النوع من العلوية نقابل عددا لا متناهيا من العلل الممكنة.

وأخيرا يشير أرسطو إلى أن هاتين العلتين العرضيتين لا يمكن أن تتقدم إحداهما على الأخرى بل هما تأتیان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادئ الأخرى^(١).

الغائية فى الطبيعة :-

يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آليا بدون اتجاه إلى أية غاية فإنه قول - كما يذكر أرسطو - لا يتفق أبدا مع الواقع الطبيعى، ذلك أننا نقابل الغائية فى جميع التغيرات وفى الموجودات الطبيعية وأن أى شىء يحدث فى الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما، ولنفرض أن مسكنا ما يحدث عن طريق الطبيعة، فإنه لابد أن يحدث بالطريقة عينها التى يقيم بها الصانع ما دام يجب أن يحقق الغرض منه وهو الاحتماء به والسكن فيه، والعكس من ذلك صحيح، فإذا كان الصانع أو الفنان يقيم شيئا مشابهاً للشىء الطبيعى فإنه يجب أن يتحرى فى صنعه الغاية التى يحققها الشىء الطبيعى.

ومن ناحية أخرى فإن الفنان أو الصانع إما أن ينجز ما تعجز الطبيعة عن صنعه، وإما أن يقلد الطبيعة، فإذا كانت الأشياء الصناعية قد تم إنجازها بسبب غاية ما، فإن أشياء الطبيعة تكون هكذا أيضا أى موجودة من أجل تحقيق غاية ما، ما دام الصانع لا يفعل شيئا غير تقليده للطبيعة أو إتمام ما تعجز عن صنعه^(٢).

وهذا واضح بالنسبة للحيوانات غير الناطقة - تلك التى لا تفعل لا بالفن ولا بالبحث أو بالتأمل، بينما نجد الجمهور يبحث عما إذا كانت مخلوقات كالعناكب وكالتمل وما شابه ذلك تفعل عن طريق العقل أو أى قوة أخرى. وإذا تدرجنا مع صورة الحياة من أدها إلى أعلاها، فإننا نجد فى الحياة النباتية، أن النبات ينتج أوراقا لكى تمد الثمار بظل يحميها: فإذا كان الطائر يبني عشه بالطبيعة ولغاية،

(١) المرجع السابق - ص ١٩٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٨ ب.

وكذلك يفعل العنكبوت في نسيجه ، والنبات فيما يختص بأوراقه لغرض الحماية ، وفي جذوره التي يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء ، فإنه من الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون في الأشياء التي تحدث في الطبيعة. ولما كانت كلمة "الطبيعة" تعنى أمرين: المادة والصورة، وكانت الصورة هي الغاية بمعنى أنها تلك التي من أجلها يتم إنجاز الشيء^(١) فإذا لم تتحقق الغاية في أى موجود طبيعى كما يحدث بالنسبة للمسح ، فإننا نقول إنه قد حدث فشل في المجهود الغائي، ذلك أن شيئاً مالا يحدث في الطبيعة هكذا صدفة أو اتفاقاً. بل لابد من أن يحدث كل شيء حسب غاية معينة.

ونخلص من هذه المناقشة إلى أن الطبيعة علة وأنها تفعل من أجل غاية، ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان^(٢).

معنى الضرورة في الطبيعة:-

ويناقش أرسطو فكرة الضرورة في آخر الكتاب الثانى من الطبيعة. فيتساءل عما إذا كانت الضرورة توجد فى الأشياء الطبيعية كضرورة شرطية أم كضرورة مطلقة. إن الفلاسفة فى الواقع يعتقدون بأن الحائط يتم بناؤه بالضرورة لأن ما هو ثقيل يتجه إلى أسفل. وما هو خفيف يتجه إلى أعلى بالضرورة، ومن ثم فإن الأحجار وهى أساس بناء الحائط إنما توجد فى أسفل وأما الطين فإنه يوجد فى أعلى لخفة وزنه عنها، وكذلك الخشب فإنه يوجد على السطح إذ هو أخفها وزناً. والحقيقة أنه بدون هذا التكوين للمنزل على هذه الصورة فإنه لن يتم بناء منزل ما. ولكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا المنزل قد بنى على هذه الصورة لتحقيق غاية أو غرض ما، وهو السكن فيه، فالضرورة هنا تأتى من الغاية وليس من الأشياء التى يبنى منها المنزل، وهذه الضرورة هى الغاية وكذلك فإن المنشار مثلاً يكون له شكل معين ويصنع من حديد معين بالضرورة وذلك لتحقيق غرض ما. وهو لأجل أن يكون صالحاً لنشر الخشب.

(١) المرجع السابق ص ١٩٩ أ.

(٢) المرجع السابق ص ١٩٩ ب.

وعلى هذا فالضرورة بالنسبة للأشياء المادية ضرورة شرطية وليست ضرورة مطلقة، إذ أننا نجد أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل^(١). ومن ناحية أخرى فإننا نجد الضرورة في الرياضيات وفي الأشياء الطبيعية من نفس النوع تقريبا.

ومن الواضح أن الضروري في الأشياء الطبيعية هو المادة والحركة. وعلى (الطبيعي) أن يبحث في نوعين من العلل: العلل المادية والعلل الغائية، ولكن ميدان بحثه الحقيقي هو العلل الغائية، ذلك لأن الغاية علة للمادة، وليست المادة علة للغاية، والغاية هي ما تضعه الطبيعة نصب أعينها. وفي الأمور الصناعية نجد الغاية متقدمة على العلل الأخرى كما هو الحال فيما يختص ببناء المنزل وفي الصحة^(٢).

الحركة:

بعد أن عرض أرسطو للطبيعة والعلل، وأشار إلى أن الطبيعة مبدأ حركة وسكون في شيء ما بالذات لا بالعرض، يشرع في دراسة الحركة فيبدأ في تعريفها وفي الإشارة إلى لواحقها في الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة، ثم يتابع دراسته للحركة في الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة، ثم يتابع دراسته لأجزاء الحركة في الجزئين السابع والثامن منه حيث يدرس فيهما الحركة بصدد المحرك والمتحرك، فيبرهن في الجزء السابع على وجود حركة أولى ومحرك أول، أما في الجزء الثامن فيدرس هذه الحركة الأولى وهذا المحرك الأول في ذاتهما دراسة تمهيدية كمقدمة لدراستهما في "ما بعد الطبيعة".

وسنحاول في دراستنا للحركة عند أرسطو أن نتتبع على قدر الإمكان طريقة العرض الأرسطي بحسب ورود هذه الموضوعات في كتاب الطبيعة.

طبيعة الحركة:

أشرنا إلى أن أرسطو قد عرف الطبيعة في الجزء الثاني من كتاب الطبيعة بأنها تبدأ للحركة وللسكون، ومن ثمة فإن دراسة الطبيعة تتطلب تفسيراً للحركة،

(١) المرجع السابق ص ٢٠٠.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٠ ب.

وهذا موضوع دراسة الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب الطبيعة. يبدأ أرسطو في هذا الفصل باستعراض منهج البحث الذى سيسير عليه فى دراسته للحركة ولواحقها، فيذكر أنه لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة والتغير. تتعين وهو بصددراسته للطبيعة، ألا يهمل مبحث الحركة لأنه لو أهمله لكان فى ذلك إهمالا لدراسة الطبيعة كلها؛ ثم يجب ملاحظة أن الحركة تتم فى الأجسام الطبيعية أو فى تلك الأجسام التى تتميز بأنها ممتدة متصلة، لأنه لو كانت منفصلة بالفعل فإنها لن تكون كما متصلا، ولما كان الجسم الطبيعى المتصل يكون متناهيأ أو لا متناهيأ (ومعنى قوله متناهيأ أن له مقدارا وحدودا وشكلا معينا وصورة معينة. أما الجسم اللامتناهي فإنه لا يمكن أن نتصور له حدودا أو نهاية أو صورة متكاملة). فإن الجسم اللامتناهي يدخل فى دراسة الحركة. ولما كانت الحركة تمتنع بدون المكان والخلاء والزمان فإنه يجب بحث هذه المسائل أيضا.

وبعد أن يفرغ أرسطو من استعراض المسائل التى سيتناولها بالدراسة عن الحركة فى كتاب الطبيعة. يبدأ فى دراسة طبيعة الحركة فى ذاتها. ويذكر أنه يجب التمييز أولا بين ما هو بالفعل دائما وما هو تارة بالفعل وتارة بالقوة. وهذا بصدد الشخص المفرد أو الكم أو الكيف. وكذلك بصدد مقولات الوجود الأخرى، وأما "النسبة" فهى علاقة إضافة بين طرفين من حيث الزيادة والنقصان والفعل والانفعال والمحرك والمتحرك^(١). ويقرر أرسطو بعد هذا أن الحركة لا توجد خارج الأشياء الطبيعية لأنه لا يوجد أى شىء خارج هذه الأشياء، ذلك أن أى تغيير إنما يتم من حيث الجوهر أو الكيفية أو الكمية أو المحل، إذ أن هذه هى فقط الموضوعات المشتركة للتغير. ويحدث التغير فى كل من هذه الموضوعات بطريقة مزدوجة. فالنسبة للجوهر نجد: الصورة والحرمان أو العدم، وبالنسبة للكيفية نجد: الأبيض والأسود وبالنسبة للكمية نجد التام وغير التام، وأما بالنسبة للنقلة أى الحركة المحلية فإننا نجد النقلة المتجهة إلى المركز والنقلة المبتعدة عنه. أو الثقيل والخفيف. ومن ثم فإنه توجد أنواع من الحركات بقدر أنواع الوجود. ويختتم أرسطو هذه الدراسة الأولية لطبيعة الحركة بإيراد تعريف لها فيذكر: أنها فعل ما هو بالقوة بما هو

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٠ ب.

بالقوة، أى أنها فعل الشيء المتحرك منظورا إليه من ناحية صورته من حيث أنها بالفعل، لا بذاتها، ولكن لكونها متحركة^(١). وقدماء الفلاسفة لم يفتنوا إلى طبيعة الحركة ذلك لأنهم لم يكتشفوا الصلة بين القوة والفعل^(٢).

على أن هذه النظرية التى يفسر بها أرسطو الحركة تسمح - بحسب رأيه - بتفسير العلاقة بين المحرك والمتحرك وبين الفعل والانفعال، فالحركة فى ذاتها واحدة ولكنها تصبح فعلا عندما تكون من ناحية الفاعل أى المتحرك، وتصبح انفعالا إذا نظرنا إليها من ناحية المنفعل بها أى المتحرك، ويفصل أرسطو القول فى نظريته هذه فيذكر أن الحركة هى التى يخرج فيها المتحرك من القوة إلى الفعل، فكان أمانا قبل الحركة موجودا ساكنا، ومعنى أنه ساكن أنه متحرك بالقوة قبل الحركة، ووظيفة المحرك أن يحرك هذا الساكن فيخرجه من حال القوة إلى حال الفعل، وفى فعل التحريك هذا نجد أن المتحرك ينفعل بالحركة، أما المحرك فيتعلق به فعل الحركة، وهذا هو معنى قولنا إن الحركة "فعل ما هو بالقوة". ولنضرب لذلك مثلا. فحركة نمو الطفل إلى دور الشباب هى فعل يتحقق بالتدريج. وهذا معنى قول أرسطو: إن الحركة فعل ناقص يتجه من القوة إلى الفعل، ويتدرج من القول إلى الفعل التام أى من السكون إلى الحركة، فالطفل يمر بمراحل متدرجة يتلو بعضها بعضا إلى أن يصل إلى مرحلة الشباب، ولكنه كان يتضمن أو يشتمل من قبل على الشباب بالقوة، كما أن البذرة تحتوى على الشجرة بالقوة ومن ثم فإن حركة الموجود الطبيعى إنما تكون تحققا فعليا لما يكون بالقوة فى هذا الموجود.

أما إضافة عبارة (بما هو بالقوة) إلى التعريف الأرسطى للحركة، وهى تعنى من حيث ما هو بالقوة، فذلك يرجع إلى أن الموجود الطبيعى الذى يكون موضوعا للحركة قد يتضمن أمورا أخرى كثيرة غير تلك التى تتوجه إليها الحركة، وقد تكون هذه الأمور بالقوة أو بالفعل فى هذا الموجود. ويتبع ذلك أيضا أن هذه العبارة الأخيرة تشير إلى أن القوة المقصودة تتعلق بنوع الجسم موضوع الحركة، فلا ينمو الطفل مثلا فيصبح فرسا، إذ أن الحركة النامية التى يكون من نتيجتها أن يصبح الطفل رجلا متعلقة بإمكانيات مغروسة فى الطفل أى بقوى كامنة فيه.

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠١.

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠١ ب، ٢٠٣.

ويتضح من هذا أن أرسطو قد ربط بين الحركة وطبيعة الأشياء المتحركة، فليست الحركة فعلا عاما، ولكنها فعل محدود ومرسوم بهدف وبغاية حسب صور الجسم الطبيعي، وحسب القوى الكامنة فيه، فعندما تتحقق القوى الكامنة فى الجسم وتنتهى إلى غايتها المرسومة يكون قد تم تكوين الجسم الطبيعى. وهذا المثال الذى يسوقه أرسطو خاص بفعل النمو غير أنه ينطبق على الاستحالة والحركة المحلية أيضا.

ويذكر أرسطو رأيا غريبا فى تفسيره للحركة فيذهب إلى أنه لكى تتم الحركة يجب أن يؤثر المحرك الطبيعى فى المتحرك بالتماس^(١).

وبعد أن يعرف أرسطو مبادئ الحركة وعللها يبدأ فى دراسة التغير، ولكنه قبل أن يتعمق فى هذه الدراسة يستعرض بعض اللواحق التى ترتبط بالحركة فى أذهان الجمهور، وهى: اللامتناهى المكان والخلاء والزمان. وسنشير هنا إلى هذه اللواحق قبل الكلام عن التغير وأنواعه.

لواحق الحركة:

(أ) اللامتناهى: ما هى طبيعة اللامتناهى؟ لقد أوضح أرسطو أن الأجسام الطبيعية ما دامت تشتمل على صورة معينة فإنها يجب أن تكون متناهية إذ أن اللامتناهى معناه اللاتعيين، ومع هذا فقد سلم قدماء الفلاسفة بأن اللامتناهى موجودة بالفعل. ومن بين هؤلاء الفيثاغوريون وأفلاطون^(٢). والفسيولوجيون، وقد دفعهم إلى ذلك ما لاحظوه من لا نهائية الزمان، وإمكان انقسام المقادير إلى ما

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٢:

Hence we can define motion as the fulfilment of the movable qua movable, the cause of the attribute being contact with what can move, so that the mover is also acted on,

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٣ (أ) (إن كل من تعرض لهذا الجزء من الفلسفة، بطريقة جديدة

تكلم عن اللامتناهى، وقد اقر الجميع بأن اللامتناهى شىء بالذات لا يحمل على شىء آخر، إذ أنه جوهر قائم بذاته. ولكن الفيثاغوريين ظنوا أن اللامتناهى يوجد فى الأشياء المحسوسة "لأنهم لم يجعلوا الأعداد مقارئة" وكل ما هو خارج عن السماء يعتبر لا متناهيا. أما أفلاطون فقد قال على العكس من هؤلاء بأنه لا يوجد أى جسم خارج السماء بما فى ذلك المثل. ولهذا السبب فالمثل لا توجد فى أى مكان، أما بالنسبة للامتناهى فإنه يوجد فى الأشياء المحسوسة وفى الأفكار على السواء. وعند أفلاطون يوجد نوعان من اللامتناهى وهما "الأكبر والأصغر" وفيما يختص بمشكلة الأكبر والأصغر عن أفلاطون راجع الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى للمؤلف".

لانهائية، وفعل الكون الذى لا ينقطع، فإن ذلك يرجع إلى لا نهائية المصدر التى تصدر عنه الأشياء، وكذلك من ملاحظتهم أن الشيء المحدود إنما يحده شيء آخر وهكذا، بحيث لا يوجد فى النهاية أى حد معين، واستندوا أيضا إلى معاينتهم لحركة الفكر فى تسلسل الأعداد وزيادة المقادير، والتقدم نحو مكان خارج العالم^(١).

والواقع أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهرًا أو كيفية أو مقوما. ويؤيد قولنا هذا دليل مستمد من تعريف الجسم ودليل آخر قائم على اعتبار طبيعة الأعداد، وأدلة فيزيقية أخرى. فالقول بجسم لا متناهى لا يتفق مع تعريفنا للجسم لأن هذا الجسم اللامتناهى يستحيل وجوده فى الواقع إذ أنه لا يمكن أن يكون مركبا أو بسيطا، وكذلك فإن القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان^(٢).

ولكن تبقى دعوى وجود اللامتناهى مستندة إلى لا نهائية الزمان وانقسام المقادير، ولكى نحل هذا الإشكال يجب أن نسلم بوجود اللامتناهى فى درجة أقل من الوجود القلبي، أى أن نحمل عليه وجودا بالقوة من نوع خاص به بحيث يبقى دائما بالقوة ولا يتحقق أبدا بالفعل^(٣). وعلى هذا فاللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى قسمته دون (توقف كالمقدار، فيمكن مثلا تقسيم المقدار إلى جزئين، وكل جزء إلى جزئين آخرين وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالنسبة للعدد يكون اللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى إضافة أعداد جديدة إليه بحيث تستمر الزيادة ولا تقف عند حد معين^(٤)، ذلك لأن كلا من الانقسام إلى أجزاء والزيادة فى الأعداد إذا توقفت، بطل قولنا باللامتناهى إذ أنه فى هذه الحالة سيتحقق بالفعل، ويصير محدودا فنعرف صورته وشكله، فإن كان من الجواهر المفارقة فإنه سيصبح غير منقسم، وإن كان من

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٢ (ب)، ٢٠٤ (أ).

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٤ (أ)، ٢٠٥ (ب).

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٦ (أ)، ٢٠٧ (أ).

(٤) يلاحظ أن هذه الإشارة الأرسطية إلى لا تنهى الأعداد تتفق مع ما ذكره أفلاطون عن الثنائى اللامحدود The Indefinite Dyad غير أن أرسطو يشير إلى إمكان اللاتناهى أى قبول العدد لمبدأ اللاتناهى بينما يشير أفلاطون إلى أن مبدأ اللاتناهى متحقق بالفعل فى الثنائى اللامحدود (راجع كتاب الفكر الفلسفى - الجزء الأول للمؤلف).

الأجسام الطبيعية أو الرياضية، فإنه سيصبح معين الشكل والصورة وعندئذ ويصير متناهيًا. فليس اللامتناهى إذن مركبا بالفعل كما ادعى القدماء، ولا يستحق ما أضفاه عليه انكسماندريس من صفات سامية إذ أنه مضاد لمال هو تام وكامل، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهى إلى الفعل ولا يوجد شيء خارج عنه. وبذلك تبطل حجج زينون لأنه افترض أن اللامتناهى فى الزمان والمكان متحقق بالفعل وهذا خطأ. وكذلك يمكن أن نرفض بالبراهين الخاطئة التى وضعت للتدليل على وجود اللامتناهى بالفعل^(١). فالفرق شاسع بين انقسام الخط إلى أجزاء لا متناهية بالفعل وبين إمكان انقسامه، ومن ثم يمكن عبور المسافة التى قال زينون عنها أنها لا متناهية فى الانقسام بحيث كان يتعذر عبورها فى نظره.

٣- المكان :

بعد دراسة الحركة ودراسة اللامتناهى الذى يتعلق بها تعلقا ذاتيا من حيث أنه كم متصل، يبدأ أرسطو فى استعراض اللواحق التى تتعلق بالحركة من خارج وذلك مثل المكان. فما طبيعة المكان وما حقيقة وجوده؟ يذكر أرسطو مبدئيا أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا من مكان إلى آخر، فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجود ما دمنا نشغله بالفعل، وكذلك عندما نصب الماء من الإناء فإن الهواء يحل محله، هذا فضلا عما ساقه القدماء من أدلة متعددة على وجود المكان.

ويشير أرسطو إلى أنه قد تنشأ صعوبات من اعتبارنا أن المكان جسم، إذ كيف يحل جسم فى جسم آخر؟ "فمن المستحيل أن يكون المكان جسما، لأنه فى هذه الحالة سيجتمع جسمان معا"^(٢). وستكون حدود الشيء هى نفس حدود المكان الحال فيه، وحدود المكان لا عنصر لها وليست مؤلفة من عناصر، وكذلك ليست علة وليس لها مكان بل هى تستمر فى الاتساع بصدد كل زيادة^(٣) ويتساءل أرسطو عما إذا

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٧ (أ)، (ب) - ٢٠٨ (أ)

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٩ - وفى هذا رد على زينون، راجع أيضا ٢١٠ ب ص ٢٢ - ٢٦.

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٨ (أ) - ٢٠٩ (أ).

كان المكان صورة أو مادة^(١) فيقول: إذا ميزنا بين ما هو نسبي في ذاته وما هو نسبي بغيره، فيجب أن نميز بين المكان المشترك الحاوي لجميع الأجسام والمكان الخاص بكل جسم على حدة، فمثلا أنت الآن في السماء لأنك في الهواء. . والهواء في السماء، وأنت أيضا في الهواء لأنك على الأرض (والأرض في الهواء)، وكذلك أنت على الأرض أيضا لأنك في هذا المكان الذي لا يحتوى على أى شىء غيرك، فإذا كان المكان هو الغلاف الأول الذى يحوى كل جسم، فهو من ثم نوع من الحد وبالتالي فإن المكان يبدو على هذا النحو صورة كل شىء.. وعلى العكس من ذلك، فإنه حينما يكون جزءًا للمقدار فإنه يصبح مادة. ومثل هذه الدراسة تبين لنا بوضوح تام أنه يصعب أن ندرك طبيعة المكان إذا افترضنا أنه (مادة أو صورة)، فمن المستحيل أن يكون المكان مادة أو صورة، إذ الواقع أن الصورة والمادة لا يمكن أن ينفصلا عن الشىء بينما يمكن للمكان أن ينفصل عنه، ذلك لأن المكان الذى كان فيه هواء نجد أنه قد حل فيه ماء.. وأيضا فإن المكان ليس جزءًا ولا حالة، ولكنه منفصل عن كل شىء. يبدو فى الواقع أن المكان شىء مثل الإناء من حيث كون الإناء مكانا يمكن نقله، وهو كذلك ليس جزءًا من الشىء. وإن كان المكان ما دام منفصلا عن الشىء فإنه لا يكون صورة، وما دام مجرد غلاف (حاو للشىء) لا يكون مادة^(٢).

من هذا يتبين لنا كيف أن المكان ليس صورة أو مادة، وأنه نوعان: مكان مشترك يوجد فيه أكثر من جسم واحد، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم على حدة، وإذا تحرك هذا الجسم فإنه يكون متحركا بالذات، أما المكان فإنه يتحرك بالعرض، وكما أن المكان ليس صورة أو مادة فهو أيضا ليس فجوة بل هو سطح حاو^(٣). له طول وعرض، وبذلك يمكن تعريف المكان الخاص بكل جسم بأنه السطح الساكن للجسم الحاوى^(٤)، أعنى السطح الباطن المماس للجسم المحوى، فالمكان الخاص إذن هو الحاوى الأول للجسم وهو مفارق له خارج عنه، وقد يتحرك الجسم

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٩ (أ) - ٢١٠ (ب).

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٩ (ب).

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٠ (ب) - ٢١٢ (أ).

(٤) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (أ).

ويتحرك معه المكان الذى يحويه فتكون حركة المكان بالعرض كما ذكرنا لأنه يكون ساكنا فى ذاته وغير متحرك، ويقال عن الجسم إنه فى مكان إذا وجد ما يحويه، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال إنه فى المكان بالعرض لأنه ليس ثمة شىء خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فسحب، وكذلك النفس وهى غير مادية يقال إنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان.

يقول أرسطو بهذا الصدد "ثمت موجودات أخرى توجد فى المكان بالعرض مثل النفس والسماء.. لا يوجد شىء خارج العالم كله، وبالتالى فإن جميع الأشياء توجد فى السماء، لأن السماء تشمل العالم كله. ولكن مكان العالم ليس هو السماء بل هو أطراف السماء المماسة للجسم المتحرك بحيث تكون كحد ساكن له ومن ثم فإن الأرض تكون فى الماء، والماء يكون فى الهواء وهذا الأخير يكون فى الأثير، والأثير يكون فى السماء، ولكن السماء لا تكون فى أى شىء آخر"^(١).

(٣) الخلاء:

وينتقل أرسطو بعد هذا إلى تناول مشكلة الخلاء بالبحث، وذلك بحسب النظام الذى أشار إليه فى مستهل كلامه عن الحركة، فيذكر أنه من الضروري دراسة الخلاء لن البعض يعرف المكان بأنه جزء خال معد لقبول الجسم، وأن الخلاء مكان خال من الجسم، وأنه بدونه لا يمكن تفسير الحركة، والتغير فى الكثافة وفعل التغذية وما ينجم عنه من زيادة فى الجسم"^(٢).

يذكر أرسطو أن الجمهور يرى أن الخلاء امتداد لا يوجد فيه جسم محسوس وسبب ذلك أن الناس يرون أن كل موجود فهو جسمى وأن ما هو جسمى فهو محسوس، والمكان الذى لا يوجد فيه جسم محسوس يعتبر خلاء فكان المكان الممتلئ هواء يعتبر فى نظرهم خلاء"^(٣).

ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت الأجسام كلها ملموسة فإنه يتعين أن يكون لها وزن أى أن تكون ثقيلة أو خفيفة، وينتج عن هذا قياسا أن الخلاء هو مالا يوجد

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (أ).

(٢) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (ب).

(٣) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٣ (أ)، (ب).

فيه ما له وزن، ولما كانت النقطة - وهى مبدأ الامتداد (والامتداد هو مبدأ الجسيمة الملموسة - لا وزن لها فهى لا ثقيلة ولا خفيفة، فإنها على هذا الأساس تصبح خلاء وكذلك الامتداد؛ وإذن فيمكن القول - بحسب هذا الاستنتاج - أن الخلاء مكان يوجد فيه امتداد لجسم ملموس، ومن ناحية أخرى فإن الخلاء لا يشغله جسم ملموس؛ ومن ثم فإن القائلين بوجود الخلاء يقعون فى تناقض من حيث أنهم يقيمون الجسم الملموس فى الملاء على أساس النقطة والامتداد وهما غير ملموسان ويوجدان فى الخلاء، وإذا كان الخلاء فى نظرهم فجوة أو فجوات فى الملاء فإن الجسم كله - وأساسه الامتداد - سيشتغل على خلاء فى تكوينه الأساسى^(١).

وهؤلاء المؤيدون لوجود الخلاء على اعتبار أنه ما لا يوجد فيه جسم ملموس هل يستطيعون تفسير مفردات الألوان والأصوات من حيث أنها غير ملموسة؟ وهل تعتبر فى نظرهم خلاء لهذا السبب؟ إنهم يكتفون بالرد بأن هذه المفردات إذا كانت تستطيع استقبال ما هو ملموس فهى خلاء وإذا لم تكن كذلك فهى ليست خلاء.

وقد ظن الأفلاطونيون أن الخلاء هو المادة من حيث أن الخليط أو العماء أقرب إلى العدم، ولكن الحقيقة أن المادة لا تنفصل مطلقاً عن الأجسام المركبة منها، وإذا كان ثمت خلاء فإنه لا يوجد فيه جسم أصلاً.

ويتعين القول إذن بأن الخلاء لا وجود له سواء كمفارق أو غير مفارق، إذ لا وجود لفجوات بين الأجسام أو ثناياها.

ويزعم القائلون بالخلاء أنه تتعذر الحركة بدونه. فالخلاء فى نظرهم هو علة الحركة وهو الذى تحدث فيه الحركة. ولكن ارتباط الخلاء بالحركة ليس ضرورياً. إذ أن الخلاء ليس شرطاً ضرورياً لإتمام الحركة. وهذا ما لم يفتن إليه مليسوس^(٢) ولهذا فقد قال بامتناع الحركة لانتقاء الخلاء ومن ثم فإن الوجود فى نظره واحد ساكن.

ولكن الواقع أن التغير يتم فى الملاء مع انتقاء الخلاء وكذلك تحدث الحركة المكانية فى الملاء عن طريق حلول جسم محل جسم آخر بالتبادل دون حاجة إلى

(١) م. س ٢١٤ (أ).

(٢) م. س - ٢١٣ (ب) سطر ١٢.

فجوات خلاء خارج هذه الأجسام ويمكن ملاحظة ذلك في دوامات الأشياء المتصلة في السوائل وذلك حينما نلقى حجرا في الماء.

"ومن ناحية أخرى فإن التكاثف يحدث لا بضغط الخلاء بل بطرد ما يوجد في الجسم كما يطرد الماء الهواء الذى يحويه عن طريق الضغط"^(١).

وكذلك فإنه يمكن أن يزيد حجم الأشياء لا بسبب إضافة الجديد إليها فحسب بل أيضا عن طريق التغير الكيفى وذلك كما فى حالة تحويلنا للماء إلى هواء.

وعلى الجملة فإن القول بالخلاء فيه افتراض لوجود وسط لا متناه يعوق حركة الأجسام الطبيعية. وكذلك فإن التجربة لا تعطينا أى شيء شبيه بالخلاء^(٢).

فلا وجود إذن للخلاء سواء بالفعل أو بالقوة مفارقا أو غير مفارق والموضوع الوحيد للتغير الذى يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة^(٣).

٤- الزمان:

بعد أن تناول أرسطو فكرة اللامتناهى والخلاء والمكان يعرض لمعلق آخر من متعلقات الحركة وهو الزمان، فيبحث عن طبيعة الزمان وتعريفه وصلته بالحركة وبالموجودات. ومشكلة الزمان من أهم المشاكل الفلسفية وتظهر لنا أهميتها حينما نعتقد مقارنة بين زماننا النفسى الشعورى وزمان الموجودات الخارجة وحينما نقابل بين الزمان المنقضى والزمان الأبدى المطلق، وأيضا حينما نطعننا الذاكرة عل تدفق الزمان وتراجعته إلى الماضى الذى يتجه إلى الإيغال فى القدم كلما تقدمت بنا السنون.

يبدأ أرسطو كلامه عن الزمان بقوله: إن الزمان غير موجود فى ذاته فهو كالخلاء ليس له وجود ذاتى وإنما يقرأى لنا وجوده فى غموض دون أن نتمكن من تعيينه وتحديده، فما مضى من زمان قد انقضى، وأما المستقبل منه فإننا نجهله وما نسميه حاضرا فإنه يزول باستمرار فى اللحظة التى نقول عنه فيها إنه حاضر ويتحول فى الحال إلى ماض - وإذن فأجزاء الزمان وهى الماضى والحاضر والمستقبل، إن هى إلا أقسام اعتبارية لا وجود لها فى الحقيقة^(٤).

(١) م. س - ٢١٤ (ب).

(٢) م. س - ٢١٦ (أ)، (ب).

(٣) م. س ٢١٢ (أ).

(٤) م. س - ٢١٩، ب.

وقد يذهب البعض إلى أن (الآن) هو جزء الزمان وأن الزمان مؤلف من آنات
أجزاء متشابهة يتركب منها الزمان المتصل، والواقع أن (الآن) ليس جزء الزمان
فلا وجود له في ذاته إذ أنه لا يمكن أن يبقى كما هو. أو أن يتغير من شيء إلى شيء
آخر، بل على العكس من ذلك نجد (الآن) يتلاشى كلية وينحسر دون رجعة،
فالزمان إذن امتداد معين بين أطراف مختلفة، وهو مجرى دافق لا يمكن إيقافه أو
تحديده وقد اعتقد القدماء خطأ - بناء على مالا حظوه من أن الزمان في انقضاء
مستمر اعتقدوا أنه الحركة الدائرية للعالم أو أنه فلك العالم. والقائل بأن الزمان
حركة إنما يغفل صدور الحركة عن المتحرك وكيف أنها متعلقة به تعلقا أساسيا^(١).
وكذلك فالحركة ليست متصلة اتصالا مباشرا بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم
في المكان، والزمان في كل مكان. فالزمان إذن مشترك بين الحركات وثمت علاقة
بين الحركة والزمان تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة فهو مشترك بين
الحركات، وكذلك فإن الزمان هو الذى يعد الحركة ومن ثم فهو مقياسها^(٢)، ولكن
الحركة قد يكون من بينها البطيء والسريع بينما الزمان له هيئة رتيبة فهو إذن ليس
حركة ولكنه كما قلنا يقوم بالحركة. وتحديد الزمان يتعلق بحالته النفسية، وتتأثر
هذه الحالة بحركات الجسم، فالزمان متصل لأنه مشغول بالحركة، والحركة متصلة
أيضا لأنها تتم في مكان متصل، فيكون لدينا إذن المكان المتصل الذى تتم فيه
الحركة المتصلة تلك التى تكون متصلة لأنها تتم فى زمان متصل، فالزمان إذن يرجع
إلى الحركة، والحركة ترجع إلى المكان. ونحن نجد فى كل من هذه المتعلقات الثلاث
متقدما ومتأخرا، ولا حقا وسابقا، إلا أن علاقة المتقدم والمتأخر هذه هى الخاصية
الأساسية للزمان، ومن هذا ينتج لنا تعريف الزمان بأنه "عدد الحركة بحسب المتقدم
والتأخر"، أو أن الزمان عدد محدود كالأشياء المحدودة فهو مؤلف من مراحل متميزة
يتلو بعضها بعضا وبذلك يمكن عدّها^(٣) والذى يعد هذه المراحل هو النفس، فإذا لم

(١) م. س ٢١٨ (ب).

(٢) م. س - ٢٢١ (أ) س ١ - ٥

Time is a measure of motion and of being moved and it measures the motion by determining a motion which will measure exactly the whole motion.....

Further "To be in time" means, for movement, that both it and its essence are measured by time.

(٣) م. س - ٢١٩ (ب)

توجد نفس تشمر بالزمان وبعده فلن يوجد زمان ما بل توجد الحركة وحدها فى المكان ولا يوجد ما يعدها أى النفس. والنفس هى التى تقيس الزمان وتعتبره كلا واحدا يتألف من ماض وحاضر ومستقبل^(١).

وقد يعتقد البعض أن (الآن) وهو طبيعة الزمان وماهيته جزء للزمان، ذلك لأنه يرتبط به ارتباطا وثيقا، فهو الذى يجعله متصلا وهو الذى يقسمه^(٢)، ولكن الواقع أن (الآن) حد الزمان. وأن الزمان لا جزء له بمعنى أنه ليس ثمت وحدة جزئية للزمان. ويعتبر (الآن) بداية جزء ونهاية جزء، وهو بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة للخط لا يمكن أن يقال إنها جزء الخط بل الصحيح أن يقال أن الخط نقطة تتجه فى اتجاه معين. فالزمان إذن آتات مترابطة تمدها النفس.

ولآن معنيان: أولهما أنه حد الزمان، وثانيهما بمعنى "الحاضر القائم حالا" أى (فى هذه اللحظة) و (على التو) وفى كلا الحالين لا يبقى (الآن) كما هو بل إن خاصية التلاشى التى يتضمنها الزمان تقضى على كل معنى للآن ذلك أن الزمان ينقضى باستمرار فى تدفق دائم دون اعتبار لذاتية آتاته^(٣).

وإذا كانت الأشياء جميعا فى الزمان فإن الموجودات الدائمة الخالدة كالمقول المحركة للكواكب والملائكة والله، لا يمكن أن يسرى عليها الزمان بل إن هذه الموجودات تظل فى سكون دائم^(٤) فكأن السكون الذى أشار إليه الإيليون لا ينطبق إلا على المعقولات الخالدة التى لا تكون موضوعا للتغير، فهذه الموجودات الأزلية لا تتحرك إذ هى ثابتة، والزمان يتعلق بالحركة بل هو مقياسها كما سبق أن

(١) م، س - ٢٢٢ (أ) س ٢٠.

"... if there cannot be some one to count, there cannot be anything that can be counted; so that evidently there cannot be number ... But if nothing but soul, or in soul reason, is qualified to count, there would not be time unless there were soul, but only that of which time is an attribute i.e if movement can exist without soul, and the before and after are attributes of movement, and time is these qua numerable".

(٢) م، س - ٢١٩ (أ)، (ب).

(٣) م، س ٢٢٢ (أ)، (ب) - يقول أرسطو فقرة ٢٢٢ (أ) سطر ١٠ وما بعده.

"The now is the link of time.. (for it connects Past and Future time). and it is a limit of time (for it is the beginning of the one and the end of the other).

(٤) م، س - ٢٢٠ (أ)، (ب) - ٢٢١، (ب).

ذكرنا. ولهذا فإننا نجد عند أرسطو نوعين من الزمان: النوع الأول هو الزمان المطلق المتعلق بالأبدية، وهو زمان الموجودات الخالدة، ومن حيث أنه لا يمكن القول بأن هذه الموجودات ليست في الزمان أو خارج الزمان فتقول إنها في الزمان بالعرض.

أما النوع الثاني من الزمان عند أرسطو فهو الزمان الإنسان الذي يرتبط بشعورنا وهذا هو الزمان المرتبط بالحركة أي هو الذي نعهده بالحركة، وهو أيضا الذي نقول عنه إنه لا يوجد بدون النفس لأن الزمان عدد، والنفس وحدها هي التي تعد. والحركة التي ينصب قيام الزمان عليها قد تكون نموا أو نقصانا أو استحالة أو نقلة. ولكن النقطة هي الأولى بأن يعدها الزمان، إذ أنها تتم على نحو رتيب، وقد تكون النقطة في خط مستقيم، وقد تكون أيضا دائرة تستمر دون توقف، وهذه الحركة الدائرية الأخيرة تصلح أن تكون مقياسا للحركات الأخرى، وهي أكملها جميعا. فيتعين القول إذن بأن الزمان هو عدد هذه الحركة، وبالتالي يمكن الكلام عن دورة الأشياء في الوجود، وبعض القدماء كالفيثاغوريين وكذلك إخوان الصفا والإسماعيلية يخضعون نظام الأحياء في الوجود إلى تعاقب الأدوار والأكوار، وكذلك يتكلمون عن حتمية تأثير الحركات السماوية على الموجودات الأرضية^(١).

ومهما تباينت الأشياء التي يشملها الزمان ويعدها. فإن الزمان يبقى واحدا، ذلك أن وحدة العدد لا تتأثر باختلاف الأشياء المحدودة.

التغير وأنواعه:

يعود أرسطو في الكتاب الخامس من (السماع الطبيعي) لدراسة الحركة بمعنى أوسع، فالحركة عنده تعني التغير في الوجود بصفة عامة، وهو الذي يتم من طرف إلى طرف آخر ضده، فقد يكون التغير من اللاوجود إلى الوجود ويسمى كونا كتغير اللا أبيض إلى الأبيض، وقد يكون من الوجود إلى اللاوجود كتغير الأسود إلى اللاأسود، ويسمى في هذه الحالة فسادا، ولا يمكن أن نتصور حدوث تغير من اللاوجود إلى اللاوجود^(٢).

(١) م.س - ٢٢٣ (ب) - ٢٢٤ (أ).

(٢) م.س - ٢٢٤ (أ) (ب).

والتغير الذى ينصب على الجوهر وهو الكون والفساد يسمى بالتغير الجوهري. أما التغير العرضي، فهو ما يقع على الجسم المادي من حركات من حيث المكان والكيفية والكمية^(١)، وهذه مقولات ثلاث تتعلق بها حركات ثلاث على التعاقب، وهى النقلة والاستحالة، والزيادة والنقصان. ويؤكد أرسطو ضرورة التماس بين المحرك والمتحرك كشرط ضرورى لتمام حركة النقلة، وكذلك فى حالة الزيادة أو النقصان.

أما الزمان والإضافة والفعل والانفعال، فإن أرسطو يرفض أن يجعل منها مقولات. فالزمان الذى كان يظنه السابقون مقولة بذاته جعله أرسطو - كما بينا - مقياسا للحركة بحسب المتقدم والمتأخر، أى أنه أصبح متعلقا بالحركة. وأما الإضافة فإنها لا تعتبر مقولة بذاتها عند أرسطو إذ أن التغير يقع على طرفيها.

يبقى الفعل والانفعال، وكل منهما تغير لا يمكن أن تحدده مقولة بعينها، فقد تكون للانفعال مظاهر جسمية، وقد يتداخل الفعل والانفعال مع أى من المقولات الثلاث الأساسية أى المكان والكم والكيف^(٢).

ويفصل أرسطو القول فى الحركات المتعلقة بهذه المقولات الثلاث، وهذه الحركات هى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان:

أولاً: أما النقلة أى الحركة الموضعية الظاهرة، فهى تختلف باختلاف الكائن المتحرك، فالكائن الحى له نقله تختلف عن الحجر، أى أن حركة الجماد ترتكز إلى مركز العالم، ثم أن هناك حركة الكواكب وهى حركة دائرية، وقد رأى المسلمون فيما بعد أن الكواكب ما دامت لها حركة دائرية فهى بذلك كائنات حية. ويمكن أن نقسم حركات الكائن الحى إلى حركة من طرف إلى طرف. ثم إلى حركة

(١) م. س - ٣٣٥ (ب).

(٢) م. س - ٢٦٦ (أ)، (ب).

ويشير أرسطو فى هذا النص إلى غير المتحرك، فيقول أنه على أربعة أنواع: ما لا يتحرك أصلاً كالصوت وهو غير مرئى، وما يتحرك بصعوبة، وما تكون حركته بطيئة فى البداية، وما لا يتحرك مع قدرته على الحركة بالطبع، ويسمى هذه الحالة الأخيرة بالسكون المضاد للحركة، فهو عدم حركة فى موضوع من شأنه أن يتحرك (٢٢٦ ب - س ١٥٠٩).

دائرية لا طرف فيها إلا من الوجهة الدائرية المحضة. ولعلنا نتساءل كيف يمكن تطبيق المبدأ العام الأرسطى على الحركة الدائرية، إذ أن أرسطو قد قال بأن الحركة بغير من طرف إلى ضده، ومن المعروف أن الحركة الدائرية لا تتوقف فيكف يمكن إذن أن يقال إن في هذه الحركة انتقالا من طرف إلى ضده؟

ثانيا: الاستحالة: وهى التى تطرأ على الكيف كتغير لون الجلد فى حالة الانفعال أو المرض. ولا يجب أن نخلط بين هذا النوع من التغير الكيفى، وبين التغير الجوهرى الذى يتم بإحلال صورة مكان صورة.

ثالثا: أما الزيادة والنقصان: فهى التغير الذى يطرأ على الكم وذلك كما يكبر الطفل ويصبح شابا يافعا، وحينما يضرر المريض لقلة الغذاء.

ويلاحظ أن لكل حركة بداية ونهاية، وتنتهى الحركة إلى السكون وذلك عندما تتحقق إمكانياتها كلها أو بعضها فى الوجود، وليست الحركة فعلا بنفس المعنى الذى نطلقه على الصورة أو الماهية. إذ هى فعل ما هو بالقوة أى شىء متحرك لا باعتبار صورته أو ماهيته فى ذاتها. بل باعتبار هذه الصورة متحركة فسحب، وإذن الحركة كفعل لا تتعلق بالصورة أو الماهية فى ذاتها إذ أن هذا يعتبر تغيرا جوهريا بل إنها فعل بالعرض بالنسبة للصورة أو للماهية وهذا الفعل هو كون الصورة أو الماهية متحركة.

أما قول أرسطو بأن الحركة تنتهى إلى السكون عندما تتحقق سائر إمكانياتها فذلك مثلا كالطفل: فإنه يكبر وينمو لأنه حاصل فى جسمه على إمكانيات النمو التى توصله إلى دور الشباب وإلى حدود النمو الذى تقتضيه صورته، فإذا ما تحققت هذه الإمكانيات، أى إذا ما تحقق له هذا النمو بحسب الصورة سواء كانت صورة النفس كمحرك أو صورة الجسم كمحرك، فإن حركة ذلك النمو تقف وتسكن أى أن هذا النمو لا يستمر بغير حدود، بل يتوقف عندما يحقق ما تقتضيه طبيعة الجسم النامى، ويبقى أن إمكانيات النمو هذه متعلقة بصورة الطفل أو بالشىء المتحرك، فليس للحركة من معنى إذن إلا فى علاقة صورة مع مادة أى فى علاقة ما هو بالفعل مع ما هو بالقوة.

أما قول (أرسطو) إن الحركة لها بداية ونهاية فإنه يفسره بالتغير من ضد إلى ضد^(١) ، فإذا تحول شيء ما إلى السواد مثلاً فمعنى ذلك أنه كان قبل ذلك غير أسود، وإذا كبر شيء ما فمعنى ذلك أنه كان صغيراً قبل أن يكبر، وإذا سقط حجر من أعلى إلى أسفل فذلك يعنى أن الحجر كان في أعلى قبل سقوطه. وإذن فكل حركة إحلال تتم بين ضدين : من أعلى إلى أسفل، من أبيض إلى أسود. فالحركة إحلال ضد مكان آخر، ويتعين شرط آخر في الحركة وهو أن بدءها ونهايتها يجب أن يكونا من جنس واحد. فالحركة تتم من لون إلى لون آخر، ومن مكان إلى مكان آخر، وليس من لون إلى مكان مثلاً. وهناك ثلاثة أجناس عليا للحركة وهي النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان: وتحقق هذه الأجناس في ثلاث مقولات - كما ذكرنا وهي المكان والكيف والكم على الترتيب^(٢) وفي أنواع الحركة الثلاثة نجد أن الحركة تكون بدايتها عدم صفة أو وضع ما، ونهايتها التي تصل إليها هي الحصول على هذه الصفة أو على هذا الوضع فالحركة تبدأ كما قلنا من اللاأبيض وتنتهي إلى الأبيض، ومن اللاموسقى إلى الموسقى، فلحظة تحرك الشيء بفعل الحركة هي لحظة عدم الصفة التي يكون عليها قبل الحركة؛ ويبقى أن عدم الصفة السابقة على الحركة وامتلاك الصفة الجديدة التي انتهت إليها الحركة، يبدو أن هاتين الحالتين تتمان في موضوع ثابت لا يتغير، له صورة معينة كالإنسان مثلاً.

الكون والفساد :

لنتساءل في النهاية لماذا لم يضيف أرسطو الكون والفساد إلى الأنواع الثلاثة للحركة ويجعلها جنساً رابعاً لها. والواقع أن أرسطو فعل ذلك بادئ الأمر ولكن سرعان ما استبعد هذا الرأي، لذلك أن الحركة بأنواعها الثلاثة تتم من الوجود إلى الوجود مع بقاء الصورة الجوهرية على ما هي عليه، ولذلك فيمكن اعتبار هذا التغير في الحركة تغيراً بالعرض. أما في حالة الكون والفساد فالتغير^(٣) جوهرى ينصب على الصورة أو هو ميلاد صورة في حالة الكون واختفاء صورة في حالة الفساد، أو

(١) م. س ٢٢٤ - ب = ١٢٩ = ٢٣٩ س ١٤ - ٢١ - ٢٣٠ ب.

(٢) م. س ٢٠٠ ب

(٣) التغير الجوهرى - كالتغير الكيمياءى الذى يحدث لجأة دون سابق مقدمات

بمعنى آخر هو انتقال من اللاوجود إلى الوجود أو بالعكس، وإذا كانت الحركة هي انتقال من الضد إلى الضد فإن ذلك لا يمكن أن يحدث بصدد الصورة أو الجوهر، ذلك أن الجوهر لا ضد له ولذلك فإن التغير في حالة الكون والفساد يحدث فجأة وبطريقة غير متصلة، وليس كالحركة التي قد تتم بالتدرج في الزمان أى بطريقة متصلة^(١).

أما التغير العرضي فهو الذى يتم بالتدرج وينبئ أرسطو إلى أنه لا يجب الخلط بين الكون وبين الحركة التي تطرأ على المادة وتعدّها لاستقبال صورة التمثال، والتغيرات التي تطرأ على البذرة وتعدّها لاستقبال الصورة التي ستكون عليها بعد استنباتها، فإن هذه التغيرات التي تدرسها العلوم لا تعد "كوناً"، بل هي حركات مهيأة للكون أى لحلول الصورة، وقد تحدث هذه الحركات وتنتهى في نفس الوقت الذي تحل فيه الصورة.

ولنعرض في النهاية إلى البواعث التي أدت بأرسطو إلى وضع نظريته في الحركة. ويسهل علينا إذا تتبعنا المذاهب السابقة على أرسطو أن نكتبين الهدف الذي يرمى إليه من وضعه لهذه النظرية، فقد كان (هرقليطس) يرى في الحركة سيلانا مستمرا، أما (بارمنيدس) كما نعرف فقد نفى الحركة وبالتالي الكثرة وأثبت بدلها السكون والوحدة، وحاول (أفلاطون) أن يوفق بين هذين الاتجاهين فقبل مبدأ هرقليطس وجعله مبدأ للعالم المحسوس، أما مبدأ بارمنيدس فقد جعله مبدأ للعالم المعقول. ولكنه وجد صعوبات جمة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس؛ وقد أشرنا في كلامنا عن أفلاطون إلى أنه انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لكى يوجد نوعا من الاتصال والحركة والكثرة، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التي تقوم في الحركة وضع مبدأ الثنائي اللامعين أو اللامحدود. أما أرسطو فقد رأى في القول بالتغير المستمر نفيا للصورة الثابتة وهو ما يعد أيضا نفيا لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هي الموضوع الحقيقي للعلم، فإذا كانت متغيرة دائما تعذر أن تكون موضوعا لأى إدراك وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هرقليطس قد دفع بأفلاطون

إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويجد فيه موضوعا لدراسته، ولكن أرسطو يقول عن نفسه إنه سيحاول أن يجد صورة العلم فى عالمنا هذا لا أن يفر إلى عالم آخر كما فعل أفلاطون: ذلك أن فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم هو الوجود الحقيقى؛ ومن الممكن - عن طريق الاستقراء - أن نجد فى العالم هو الوجود الحقيقى؛ ومن الممكن - عن طريق الاستقراء - أن نجد فى العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء وبعضها الآخر يحدد حالات نهاية للحركة، ومن ثم فليس هناك أى أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية، ذلك أن المشاهد فى الواقع أن الصور تبقى كما هى وأننا نستطيع التعرف على زيد أو عمرو أو حيوان ما أو نبات ما فى أوقات مختلفة وإلا لما أمكن التفاهم والاتصال. ونجد أرسطو يقول "إن تجربتنا تدلنا على أن التفاهم والاتصال والتعرف على الموجودات الخارجية. كل هذه الأفعال نحس بأنها قائمة، فإذن لا يمكن القول بأن الصور الجوهرية فى تغير مستمر، ويلزم عن هذا الموقف نفى سبق القوة على الفعل أو اللامعين على المعين. فعند أرسطو الفعل أو الصورة يتقدمان على القوة أو المادة. وينتج عن هذا أن الصور التى هى موضوع العلم تكون قديمة ثابتة. وتبقى هذه الصور الجوهرية العلل الغائية التى توجه سلسلة التغيرات العرضية التى تطرأ على المادة.

وإذن فقد انتهى أرسطو إلى رفض موقف هرقليطس. وكذلك موقف أفلاطون الذى يقول بالجواهر الأزلية المعقولة. واعتبرها جواهر ثابتة لا تقبل أى نوع من التغير أو الحركة. أما الجواهر الأولى فهى الصور المتشخصة الموجودة فى هذا العالم. وهذه إحدى النتائج الهامة لمذهب أرسطو فى الحركة.

مصدر الحركة:

بعد دراستنا للحركة فى ذاتها وأنواعها ومتعلقاتها يجب أن نوضح مصدرها وعلاقاتها بالمحرك والمتحرك. وعلى الرغم من أن أرسطو سيفصل القول عن هذا الموضوع فى "المتافيزيقا" إلا أننا يجب أن نشير إليه ونحن بصدد علم الطبيعة. إن كل متحرك لا بد أن يتحرك بواسطة شىء آخر، فللحركة مبدأ بالضرورة، إذ لا يتحرك أى شىء تلقائيا من نفسه كما ادعى الطبيعيون الأوائل الذين ركبوا الحركة فى ذات الموجود الطبيعى، فأصبح الموجود حاصلًا بالطبع على

مبدأ حركته وسكونه، وعند أرسطو لا يتضمن أى موجود القدرة على الحركة بدون محرك، فالقانون الأول للحركة عنده "أن كل ما يتحرك فإنما بفعل شيء ما" ويقتضى ذلك أن ننتهى إلى ضرورة التسليم بوجود حركة أولى ومحرك أول وذلك استنادا إلى استحالة التسليم بوجود حركة لا متناهية فى زمان لا متناه. يقول أرسطو "إنه لما كان كل متحرك إنما يتحرك بفعل شيء ما بالضرورة سواء أكان متحركاً بفعل شيء متحرك أو كان هذا المتحرك الأخير متحركاً بفعل متحرك آخر متحرك أيضا وهذا الأخير بفعل متحرك آخر متحرك أيضا وهذا الأخير بفعل متحرك آخر وهكذا، فإنه يجب بالضرورة الوقوف عند محرك أول ولا نستمر إلى ما لا نهاية^(١) .

ثم أن هذا المحرك الأول الذى أثبتته أرسطو لا يمكن أن يكون متحركاً لأنه سيكون حينئذ فى حاجة إلى محرك، ولهذا لزم القول بمحرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك^(٢) .

يضيف أرسطو إلى هذا قوله^(٣) بضرورة تماس المحرك للمتحرك، إذ لا يجب الفصل بينهما، ويصدق هذا بالنسبة للنقطة والاستحالة والزيادة والنقصان على السواء^(٤) .

ثم أنه يجب التمييز بين نوعين من الحركة يتطلب كل منها نوعاً خاصاً من المحرك، وأولهما حركة الكائن الحى ومبدأ حركته وهى النفس، إذ أنها تحرك الجسم، فالنفس هى المحرك والجسم هو المتحرك، وقد تتم الحركة أيضاً بين قوى النفس فتكون إحداها محركاً والأخرى متحركاً وذلك فى حدود اتصال هذه القوى بالجسم.

أما النوع الثانى من الحركة فهو حركة الجماد أو الكائن غير الحى، وهذه تقتضى محركاً من خارج يحرك غير الحى بحسب صورته، وكذلك بحسب

(١) م، س - ١٢٤٣.

(٢) م س ٢٦٧ ب.

(٣) وقد أشرنا إليه فى موضع سابق.

(٤) ١٢٤٣ أ ب.

الصورة التي يقصد إليها المحرك من تحريكه لهذا الجسم، وإذن فالمحرك يفعل على حسب صورته، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء، فإذا ما قبل الشيء الحركة فإنه يتحرك بصورتها وعلى حسبها.

قدم العالم والحركة :

يدل أرسطو على قدم العالم وأزلية الحركة والزمان. وملاحظ أن معظم الفلاسفة الدينيين قد عارضوا قوله هذا بقدم العالم لمناقضته لفعل الخلق الإلهي، ولأن إثبات وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركا أى إثباتا لعالم قديم إلى جوار القديم الأول، ولأرسطو حجج كثيرة على قدم العالم والحركة ولكن لديه حجة هامة نشير إليها أولا وهى قوله: إن العلة الأولى ثابتة أى أنها كما هى دائما لها نفس قدرتها على الفعل، وأنها تحدث دائما نفس معلولها، فلو افترضنا أنه كان هناك سكون فى وقت ما ولم تكن ثمة حركة فإن معنى ذلك أنه لن تكون هناك حركة بعد ذلك، وإذا فرضنا أن هناك حركة صادرة عن العلة الأولى فإنها ستستمر قدما وتبقى كما هى لأنه إذا افترضنا أن العلة الأولى ظلت ثابتة زمنا ما، ثم صدرت عنها حركة تكون هى سبب العالم وحدوثه فإننا نتساءل بدورنا ما الذى رجح فى ذات العلة الأولى إحداث هذه الحركة فى الوقت الذى أحدثت فيه ولم تحدث فى وقت آخر غيره، لا بد أن ثمة مرجحا يقتضى حدوثها فى الوقت الذى استحدثت فيه بالصورة التى حدثت بها. وإذا سلمنا بهذا فكأننا نسلم بوجود تغير فى العلة الأولى، وقد افترضنا أنها ثابتة على الدوام. وإذن فإننا نقع فى تناقض مرده أننا نقول بأن فعل الحركة فعل محدث، لهذا يجب التسليم بقدم العالم والحركة. واستنادا إلى هذا البرهان على قدم العالم برد أرسطو على انكسافوراس الذى ذكر أن العقل ظل ساكنا زمنا لا متناهيا ثم حرك الأشياء - مؤكدا استحالة هذا رأى لأنه يعنى أن العلة الأولى متغيرة وقد افترضناها ثابتة، فيلزم أن نرفع عنها الحركة المحدثة فى الزمان وأن نسلم بقدم الحركة.

وكذلك يفند أرسطو الرأى القائل بأن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون، فيتساءل عن المرجح لوجود سكون بعد الحركة ثم للحركة بعد السكون؟ وله

حجج كثيرة يثبت بها قدم العالم والحركة بعضها متعلق بقدم الهيولى وبعضها يحاول فيه إثبات قدم الحركة بقدم المتحرك والمحرك والزمان. على أنه يجب الإشارة في النهاية إلى أن مباحث العلم الطبيعي عن أرسطو تتجه في تفصيلاتها إلى إثبات أزلية الطبيعة أى قدم العالم: فقد سبق أن أشرنا إلى قدم المادة، وقدم الصورة الطبيعية، وكذلك قدم الحركة ورجوعها إلى محرك أول قديم يحرك ولا يتحرك، ثم بينا أخيراً ارتباط الزمان بالحركة وبالمكان. وهكذا نرى صورة متكاملة لعالم قديم يتعارض تماماً مع فعل الخلق القائم على الإحداث في الزمان حسب التفسير الدينى للخلق. وسنرى هل سيصلح القول "بالإبداع، كحل وسط بين "الخلق" والقول "بالقدم".

الفصل السادس

النفس عند أرسطو

١- دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي .

دراسة النفس عند أرسطو تدخل فى العلم الطبيعى إذ أنه يقول لنا إن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة فيما يتعلق بالموجودات الطبيعية لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحى. ويفهم مما كان يقصده اليونان بلفظ Psychè الشعور ويطلقونه للدلالة على ظواهر الحياة من تغير ونمو وتحول وتعقل وإذن فقد كانت النفس على هذا الأساس مبدأ الحياة، وتكون دراسة النفس فى نظرهم دراسة للحياة وظواهرها.

ولما كان الكائن الحى يقوم على مبدئين، هما الصورة والهيولى على رأى أرسطو وكانت النفس هى صورة هذا الكائن - وقد بينا أن العلم الطبيعى يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة بالنمو والنقصان - لذلك فإن دراسة النفس تدخل تحت هذا العلم. فعلم النفس على هذا الاعتبار يدرس الموجودات الطبيعية المركبة من صورة وهيولى.

ويدل أرسطو على هذا الرأى بعدة أدلة منها:

- ١- أن الانفعالات كالغضب والخوف لا تصدر عن النفس وحدها بل عن المركب عن النفس والجسم، ففي الغضب مثلاً نجد أن الذى يحدث هو انفعال نفسى يصاحبه تغير جسمى.
- ٢- الإحساس: فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن فلا يمكن أن يقال على فاقد العينين إن له قوة الإبصار، ذلك أن هذه القدرة على الإبصار مرتبطة بالعين كعضو له.
- ٣- التعقل: وهو خاص بالنفس إلا أنه لا يمكن أن يقوم إلا على أساس التخيل، والتخيل لا يتحقق بدون الجسم: إذن فجميع الأفعال النفسية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخله فى العلم الطبيعى.

٢- كتاب النفس لأرسطو:

ونجد دراسة النفس فى كتاب النفس وفى الطبيعيات الصغرى. وقد رتب الشراح كتب أرسطو، فجعلوا الكتب المنطقية أولاً، ثم الكتب الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس، وأخيراً ما بعد الطبيعة: ولواحق كتاب النفس أى الطبيعيات الصغرى، تبحث بالتفصيل فى بعض المسائل الجزئية، التى يتعرض لها كتاب النفس، فنجد أرسطو يفصل القول فى البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس فى كتاب الحس والمحسوس، وهو لا يخرج فى هذا الكتاب عن مضمون نظريته فى كتاب النفس. ثم يتكلم عن قوانين تداعى المعانى وارتباطها فى كتاب الذكر والتذكر. وهو يتناول أيضاً موضوعات سيكلوجية أخرى فى عدة كتب. أهمها النوم واليقظة والأحلام. وله رسائل أخرى تنزع إلى نفس هذا الاتجاه وهى فى طول العمر وقصره، وفى الحياة والموت وفى التنفس. أما كتاب النفس. فهو المبحث الرئيسى فى النفس.

ويذكر لنا صاحب الفهرست، أن حنين نقله إلى العربية وشرحه ثامبيستيوس Themestuius ولخصه الإسكندر الرودىسى فى نحو ١٠٠ ورقة، وحرر ابن البطريق جوامع له، ونقل اسحق شرح ثامبيستيوس إلى العربية، ثم شرحه ابن رشد فيما يعرف بالشرح الكبير. ولخصه فيما يعرف بالشرح الصغير، ولكنه فى تلخيصه هذا يمزج آراء أرسطو فى النفس بآرائه هو أى آراء ابن رشد وقد ترجم هذا الكتاب بعد عصر النهضة إلى معظم اللغات الأوروبية الحديثة وظل أساساً لعلم النفس إلى عهد قريب.

ينقسم كتاب النفس إلى ثلاث مقالات.

المقالة الأولى: فى مذاهب القدماء الرئيسية فى النفس: ولهذه الآراء

أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحد المصادر الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط، ولو أنه يلاحظ أن أرسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبته تمهيداً للرد عليهم.

المقالة الثانية: فى تعريف النفس حسب قول أرسطو "إنها كمال أول لجسم طبيعى آلى". وفى دواعى القول بهذا التعريف، ثم فى الكلام عن القوى الحاسة.

المقالة الثالثة: وهى فى النفس وقواها، وفى القوى المحركة إجمالاً، وقد كان لهذه المقالة الأخيرة تأثير كبير على فلسفة أفلوطين وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام، فقد أثارت مشكلة العقل المفارق مناقشات كثيرة رد فيها فيليبون على الإسكندر الأفروديسى وأفلوطين، وكذلك فعل ابن رشد، ويرجع هذا كما سنرى إلى غموض نص أرسطو فى كلامه عن العقل المفارق، وتفسير الإسكندر لهذا النص واعتباره هذا العقل خارجاً عن النفس. وتسميته له بالعقل الفعال، وللإسكندر رسالة فى العقل والمعقول يذهب فيها إلى هذا رأى وقد حرر الفارابى رسالة فى العقل نشرت مؤخراً تتضمن موقف الإسكندر هذا الذى أتبعه فلاسفة الإسلام باستثناء ابن رشد وأبى البركات البغدادى.

٣-مباحث عامة حول دراسة النفس^(١)

يذكر أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شىء حسن وجليل، وهو يضع دراسة النفس فى - المرتبة الأولى بالنسبة لساثر ضروب المعرفة وذلك لأسباب منها: (١) - أن هذه الدراسة دقيقة أى أنها تتطلب كثيراً من الدقة فى البحث والاستقصاء: (٢) - أن موضوع هذه الدراسة للنفس أشرف وأسمى ما فى الوجود الطبيعى: (٣) - أن دراستنا للنفس تكشف لنا عن جوانب الحقيقة الكاملة فى ميدان العلم الطبيعى ذلك لأن النفس صورة الكائن الحى. ويتكلم أرسطو بعد ذلك عن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس، فيقول إن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس وجوهرها ثم دراسة ما يتعلق بطبيعتها من لوازم، ومعنى هذا أن أرسطو يريد أن يصل إلى معرفة ماهية النفس وذلك عن طريق تعريفها بالحد التام، وهو يتساءل عن المنهج الواجب اتباعه فى هذه الدراسة، وعنده أنه لا يوجد منهج واحد لساثر العلوم

(١) المقالة الأولى - الفصل الأول.

بل لكل علم منهج خاص به ، فثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسمة ، ويشير أرسطو إلى طريقة البحث بقوله إننا نبحث أولاً عن الجنس الذى تقع تحته النفس ، وهل هى جوهر أم شىء جزئى ، كيف أم كم أم شىء آخر من المقولات . وهل هى بالقوة أم أنها كمال أول ، هل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها؟ . وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا؟ وإذا كانت مختلفة فهل تختلف بالنوع أم بالجنس؟ وهل نبدأ فى البحث عن وظائف النفس أم النفس ذاتها؟ ويشير أرسطو إلى أن الاتجاه العام الذى كان سائداً عند القدماء هو البحث عن النفس الإنسانية فقط ويريد هو فى هذا البحث أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان . وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا؟

ويرى أرسطو أنه من الواضح أن العلم بالماهية لا يتيسر لنا قبل دراسة سائر أعراض الجوهر، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض استطعنا تعريف حد الجوهر بالماهية.. ينتقل أرسطو بعد هذا إلى دراسة وظائف النفس. فيذكر أن الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر، لأن الفكر قائم على التخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن. وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم، فعندما يحدث أى انفعال فى النفس يحدث معه تغير جسمى، وإذن فأحوال النفس صور حالة فى هيولى، ومن ثم فلا يجب أن نقول إن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معاً، ولذلك أيضاً كان البحث فى النفس مما يخص العلم الطبيعى سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها. ويجمع أرسطو فى تعريفه للنفس بين تعريف الجدلى الذى يعرف الغضب مثلاً بأنه الميل إلى الاعتداء، وبين تعريف الطبيعى الذى يصف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب، فالأول يصف الصورة والثانى يصف الهيولى. أما أرسطو فيجمع التعريفين معاً ويضيف الصورة إلى الهيولى. ولما كان البحث فى العلم الطبيعى يتناول الموجود من صورة وهيولى لذلك كان من الضرورى اعتبار علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى. ويضع أرسطو النتيجة النهائية للفصل الأول من المقالة الأولى - وكان قد ذكر هذه

النتيجة فى مستهل المناقشة، وهى أن أحوال النفس لا تصدر عن المركب من نفس وجسم.

٤- فى تاريخ مذاهب النفس^(١):

بعد أن تكلم أرسطو عن مذهبه وحدد مشكلات البحث وعرض لعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى مما يعد مقدمة لا غنى عنها للاستمرار فى دراسة هذا الموضوع، يعود فيستخدم المنهج التاريخى فيسترد مذاهب القدماء السابقين عليه فى النفس حتى يميز بينها وبين مذهبه هو، وقد أجمل ما أجمع القدماء عليه من تمييز الكائن الحى عن غير الحى فى صفتين هما: الإحساس والحركة، فمن حيث الحركة نجد أن جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحى يتحرك ذكروا أن النفس هى الأولى بفعل التحريك، وأنها من نفس طبيعة ما يتحرك. فالنفس فى نظرهم هى المحرك وهى من نفس نوع الأشياء المتحركة أى أنها مؤلفة من العناصر التى قالوا بها. فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ويجعل هذه القوة المحركة سارية فى جميع الأجسام فيقول إن المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد، أما ديوجين وانكسماس فقد قالوا إن النفس هى الهواء وهى تعرف وتتحرك. ومنهم من قال بأن "النفس" جرم لطيف نارى الطبيعة وهو أول ما يتحرك ويحرك، وهيرقليطس من هذه الطائفة فقد قال بأن النفس نار أثيرية وأنها فى تغير مستمر وقد استند القمايون إلى هذا المبدأ وقال إن النفس خالدة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة وقال هيبيون إن النفس ماء.. أما كريتييل فقد قال إن النفس دم اعتقاداً منه بأن الإحساس أخص صفاتها وأن هذا الإحساس مرده إلى الدم. وبقي التراب فلم يقل أحد إن النفس تراب إلا هؤلاء الذين جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة كأنبازوفليس فإنه جعل من ضمنها التراب فأنبازوفليس إذن ذهب إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر وأن كل عنصر منها هو أيضاً نفس، وقال أيضاً بالأضداد أى المحبة والكراهية، وإن النفس مؤلفة أيضاً من قوى بالإضافة إلى العناصر، أما الفيثاغوريين وديموقريطس ولوقيبوس فقد ذهبوا إلى أن النفس نوع من النار والحرارة

(١) المقالة الأولى، الفصل الثانى.

إلا أنهم أضافوا إلى رأيهم أن النفس مؤلفة من ذات نارية، كرية الشكل لطيفة لكى تكون أسهل فى النفاذ إلى الأشياء، وذكروا أن النفس هى التى "تمنح" الحركة للحيوانات وهى كذلك الصفة الجوهرية للحياة، ولكن فريقاً من الفيثاغوريين اختلفوا عن هؤلاء وقالوا أن النفس هى غبار الهواء، ومنهم من قال لا بل هى التى تحرك هذا الغبار، أما أفلاطون فيتفق معهم بقوله إن النفس هى التى تحرك ذاتها، والحركة عنده هى أهم خاصية للنفس، وأن كل شىء يتحرك بالنفس لكن النفس تتحرك بذاتها. ويذكر أرسطو أن السبب فى قول هؤلاء الفلاسفة بهذه الآراء عن النفس هو أنهم لا يرون محركاً إلا وهو نفسه يتحرك، فاختلط عندهم مفهوم المحرك بالمتحرك. ولم يفتنوا إلى أن الذى يحرك غير الذى يتحرك، وعلى هذا فإن هؤلاء القدماء جعلوا الحركة فى النفس تلقائية وألفوا النفس مما تتألف منه المادة.

نتقل بعد ذلك إلى الصفة الثانية وهى الإحساس الذى تميزت به النفس بالإضافة إلى الحركة. والإحساس طريق المعرفة فمن حيث قولهم أن الكائن الحى يعرف ويدرك الموجودات بالإحساس فقد خضعوا كلهم لمبدأ عام واحد هو أن الشبيه يدرك الشبيه، ولذلك فقد جعلوا النفس تتألف من العناصر التى تدركها. فمنهم من قال بعنصر واحد ومنهم من قال بعدة عناصر، وقال بعضهم إنها جسمانية وقال الآخرون إنها لا جسمانية؛ ومنهم من جمع بين الجسمانية وغير الجسمانية، وقد تصور كل فريق من هؤلاء طبيعة النفس حسب رأيه فى طبيعة العناصر حتى يجعل النفس قادرة على إدراك الموجودات. ويذكر أرسطو رأياً لأفلاطون ولمدرسته يقولون فيه إن النفس عالة ومحركة وأنها عدد يحرك نفسه، وهم يفسرون العقل والإدراك العقلى والظن والإحساس بالأعداد. فالأعداد تفسر وظائف النفس المركبة من عناصر وهذه الأعداد من ناحية أخرى هى مثل الأشياء. والنص الذى يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض، وتفسيره أن نفس "الحيوان بالذات" أى نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من المبادئ الأولى التى توجد فى عالم المثل خضوعاً للمبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه، وفى عالم المثل نجد الواحد بالذات ثم نجد مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق، وهذه هى أصول الأشكال الهندسية أى مثلها ولما كان الجسم

المحسوس الذى نقابله فى تجربتنا الحسية له طول وعرض وعمق، لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه الأبعاد من أصولها الموجودة فى جسم "الحيوان بالذات" أى العالم، ولهذا نجد أن أفلاطون يرى ضرورة تركيب النفس مما يتألف منه الجسم، وشئ آخر هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد، فنهاك الواحد وبعده الاثنان وهى تقابل الطول، والثلاثة وهى تقابل العرض والأربعة وتقابل العمق - فكان النفس حاصلة على مبادئ الأجسام المعبر عنها بأعداد، ولذلك فأرسطو يقول إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر التى يتركب منها الجسم، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون فى نفس طائفة الطبيعيين مع اختلافهم عنه فى طريقة تناول العناصر، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هى نفس العناصر الموجودة فى المادة، وإذن فمذهب أفلاطون فى نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التى تقول بأن النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استناداً إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه ويشذ عن هؤلاء جميعاً أنكساغوراس القائل بالعقل، والذى ميز بين العقل والنفس، فالعقل عنده - على عكس ديموقريطس - علة للحس والنظام" والحس هو الذى يوحد بين العقل والنفس"، أما العقل عند أنكساغوراس فهو مبدأ لجميع الكائنات وهو بسيط نقى وغير ممتزج، وإليه ترجع المعرفة وفعل التحريك، ولكن أرسطو بعد أن استعرض رأى أنكساغوراس هذا وسمه بالغموض، فهو - فى نظره - لم يوضح لنا كيف يعرف العقل الأشياء وبأى علة يعرفها؟ فقد قال بالعقل لكنه سكت عن تفصيل أى شئ بصدد العلة وطبيعتها.

والخلاصة أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يحدون النفس بصفات ثلاث هى: الحركة والإحساس واللاجسمية، وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى العناصر التى قالوا بها ما عدا أنكساغوراس. وعلى أية حال فإنهم ما داموا يقولون أن الشبيه يدرك الشبيه فلا بد أن تتركب النفس من سائر العناصر التى تكون موضوعاً لإدراك الحس والعقل.

٥- النفس ليست متحركة بذاتها^(١):

وإذا كانت النفس مصدرًا للحركة - كما يذكر أرسطو - فإنها مع هذا ليست متحركة بذاتها فهي غير قادرة على تحريك نفسها، ومن ثم فليست للنفس حركة ذاتية بل هي محرك غير متحرك، تحرك الجسم المتصل بها، إذ من المستحيل أن تكون للنفس حركة.. ويذكر لنا أرسطو أنه قد بين في موضع آخر - أى فى كتاب الطبيعة عند الكلام عن الحركة، وفى الميتافيزيقا حين الكلام عن المحرك الأول - أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركًا.

وبعد هذه المقدمة يقسم أرسطو حركة الشيء على نحوين: فالشيء إما أن يتحرك بشيء آخر، وإما أن يتحرك بنفسه:-

١- فأما الشيء المتحرك بشيء آخر فهو الموجود فى شيء يتحرك كالبحارة فى السفينة؛ فهل تنسب للنفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها؟ ولكى يجيب أرسطو على هذا التساؤل، يفصل أنواع الحركة كما أوردها لنا فى كتاب الطبيعة، ويقول: إن النفس لو كانت متحركة بوحدة أو أكثر منها لكانت النفس فى المكان بالذات، مادامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا فى المكان.

٢- فإذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها بالعرض، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم فى المكان، وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعى لتتحرك فيه فهي إذن لا تتحرك بذاتها.

يبقى أنها تتحرك حركة مشتركة أى أنها تتحرك بشيء آخر هو الجسم الذى توجد فيه وهو الذى يتحرك فى الحقيقة، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض.

ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن موقف ديمقريطس فيقول إنه كغيره من فئة الفلاسفة التى ترى أن النفس تحرك الجسم الذى تحل فيه على النحو الذى تحرك به هى نفسها، فعنده أن الذرات الكروية التى تتألف منها النفس تتحرك تلقائيًا لأن طبيعتها ألا تبقى أبدًا فى سكون فتدفع منها الجسم كله وتحركه وهذا يعنى أن ديمقريطس يرى أن النفس متحركة ومحركة للجسم، فيتساءل أرسطو ردًا على

(١) المقالة الأولى = الفصل الثالث

ديمقرايطس بقوله : إذا كان الكون ظاهرة نشاهدها ونلمسها بالحس فكيف يكون فى مقدور النفس - أى الذرات التى تتحرك حركة تلقائية - أن تحدث السكون؟ هذا ما يصعب القول به لأنه كيف يكون المتحرك المحرك بالطبع محدثا للسكون؟ وشىء آخر وهو أن النفس تحرك الجسم بضرب من القصد والاختيار والتفكير فتنتفى التلقائية ويبطل مع انتقائها التحريك بالطبع أو القسر.

وأفلاطون أيضًا على هذا رأى فهو يفسر تحريك النفس للجسم تحريكا طبيعياً، إذ أنها عند ما تحرك نفسها تحرك الجسم أيضا لأنها متداخلة معه، فهو - أى أفلاطون - قد ركب النفس من العناصر وقسمها طبقا للأعداد المتناسبة حتى تحس غريزيا بالتناسب وحتى يتحرك العالم بواسطتها حركات متناسبة، وإذن فقد تصور النفس مقدارا.

ويرد أرسطو على أفلاطون بأن يقول فى موضع آخر من محاوراته : أن نفس العالم من نوع طبيعة العقل، ومع أن نفس العالم لا تشبه النفس الحاسة أو الغضبية إلا أن العقل الذى شبهها به واحد متصل كفعل التعقل وكموضوع هذا التعقل، وهى المعقولات؛ فكيف يمكن إذن أن نقول إن نفس العالم مقدار مع أنها شبيهة بالعقل؟ فكأنه أوقع أفلاطون فى تناقض مع نفسه، فهو يقول: إن النفس عدد أى مقدار ويقول أيضا: إنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان القولان متعارضان - ويستمر أرسطو فى نقد موقف أفلاطون الأول، وهو أن النفس عقل يتحرك قائلا: إن النفس مقدار ينقسم فإذا كانت النفس مقدارا منقسما فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بجزء من هذه الأجزاء فقط. ومن ناحية أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهى موضوعات التعقل ونفس العالم شبيهة بالعقل، فكيف يدرك المنقسم - أى النفس ذات المقدار - كيف تدرك غير المنقسم أى المعقولات؟

ويستطرد أرسطو فى كلامه عن العقل وفعله وموضوعه، فيبين لنا أن التعقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية، وما دام هذا التعقل دائما لزم أن يكون موضوعه دائما أيضا. ولما كانت الأفكار العملية والنظرية محدودة فإن العقل يستمر فى تعقل موضوعه أكثر من مرة كالحركة الدائرية فى سيرها. وعلى ذلك فإن العقل

يبدو لنا فى حالة تعقله كما لو كان سكوناً أو وقوفاً أكثر من كونه حركة وهذه هى الصفة الغالبة للتعقل الإلهى.

ويستعرض أرسطو بعد ذلك جملة آراء ومشاكل تنتج عن موقف من يقولون: إن النفس متحركة بذاتها، فهو يذهب إلى أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن ما يتحرك بالقسر لا يجلب السعادة فإذا لم تكن حركة النفس هى جوهر النفس فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها. ومن ثم فهى حركة قسرية وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة.

ويقولون أيضاً: إن اتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها أن تفارقه، وأرسطو يقصد بهذا أفلاطون، ويستمر فى عرضه لهذا رأى بقوله. أن أصحابه يقولون إن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلاً، وينتهى إلى القول بأنه إذا كان العالم يتحرك حركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة بل إنها تتحرك بالعرض حركة دائرية لأنها فى العالم الذى يتحرك حركة دائرية. وهم فى بحثهم عن علة حركة النفس ينتهون إلى أن الله هو الذى جعل النفس تتحرك حركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح.

ويشير أرسطو إلى أن تفصيل هذا القول موجود فى دراسته للحركة فى كتاب الطبيعة، ويجعل رأيه فى آخر الفصل بأن يقولون لنا أن هذه المشاكل التى يثيرها أصحاب هذه المذاهب راجعة إلى أنهم يضيفون النفس إلى الجسم دون أن يبينوا علة الجمع بينهما، مع أن الواقع أن الجمع بينهما ضرورى إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل والآخر وهو الجسم منفعل، وأحدهما يحرك والآخر يتحرك، وليست هذه الصلات نتيجة للصدفة أو الاتفاق، وهم يعنون أيضاً بتحديد طبيعة النفس دون أن يحددوا طبيعة البدن الذى تحل فيه: ومعنى ذلك أن النفس عندهم تحل فى أى بدن لا فى بدن معين فهم لا يقولون بنفس معينة لبدن معين

٦- النفس ليست اثتلافاً وعدداً متحركاً بذاته^(١).

يتناول أرسطو في هذا الموضع من الكتاب الرد على مذهبين: أولاً يرد على أنبازوقليس صاحب المذهب القائل بأن النفس اثتلاف، وأنبازوقليس يفسر هذا الاثتلاف بأنه مزاج وتركيب من الأضداد، والجسم أيضاً بدوره مركب من الأضداد. ويرد أرسطو على هذا المذهب بقوله: إن الاثتلاف الذى يفسرون به طبيعة النفس دون الجسم هو فى حد ذاته تأليف وتركيب بين الأشياء الممتزجة ومهما كانت درجة التوافق أو التناسق فى هذا الاثتلاف فلن يخرج عن كونه تأليفاً أو تركيباً أو تركيباً أو مزجاً، فإن النفس ستكون كالجسم المركب من الأضداد. وكأن أرسطو يقول: ما الذى يدعونا إلى تمييز نفس الكائن عن جسمه إذا تعاثلت طبيعة النفس مع طبيعة الجسم؟ ولما كانت النفس غير الجسم فإن المذهب غير صحيح، وكذلك فإن التحريك لا يأتى من الاثتلاف بل من النفس التى يقولون هم إنها مصدر الحركة. ويقرر أرسطو أن الذى يصدق عليه صفة الاثتلاف هى الصحة والفضائل الجسمية لا النفس إذ أن النفس هى علة الصحة وعلة هذه الفضائل. ويفرق أرسطو بين معنيين للاثتلاف:-

المعنى الأول هو تجانس المقادير فى تركيبها بحيث لا يسمح بدخول عنصر آخر فيها غير العناصر المكونة لها وهذا ما يمكن أن نعبر عنه بالمركب الكيميائى والمعنى الثانى للاثتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة والنفس ليست اثتلافاً بأى من هذين المعنيين، لأنها ليست مقداراً وليست تركيباً لأجزاء الجسم، إذ أنها لو كانت كذلك ففى أى جزء من أجزاء الجسم تحلأ وأيضاً سيكون العقل على هذا النحو - وهو النفس الناطقة - مركباً، ولن تكون النفس أيضاً تناسباً فى المزاج لأن التناسب فى اللحم غيره فى العظم مع أنهما من عناصر متقاربة فيترتب على ذلك وجود أنفس عدة بحسب تعدد أوجه التناسب فى المزيج من أجزاء الجسم ما دامت النفس بمعنى الاثتلاف هى علة هذا المزج، ويثير هذا المذهب صعوبات منها: كيف يمكن لما أن نفس الاثتلاف كما يقول به أنبازوقليس فهل هو النفس أم أنه شىء آخر

(١) المقالة الأولى - الفصل الرابع.

ينضاف إلى الأجزاء وهل يتم هذا الائتلاف - الذى هو علة الامتزاج - صدفة أم غير ذلك؟ وإذا كانت النفس شيئاً آخر غير المركب أو الممتزج فلماذا تتلاشى فى نفس الوقت التى يتلاشى فيه اللحم أو الأجزاء الأخرى؟

وإذن فالنفس لا يمكن أن تكون ائتلافاً ولا يمكن أن تتحرك دائرياً بل تتحرك بالعرض، فإن قيل إنها تتحرك بنفسها فإن ذلك يعنى أن الموضوع الذى تحل فيه حينما يتحرك فى المكان تتحرك النفس معه فى نفس المكان، إذ أنها لا تتحرك بذاتها فى المكان. ومن ثم فلا يجب أن نقول إن النفس تتحرك أو تنضب أو تفرح بل إن الإنسان المركب من نفس وجسم يفعل ذلك بواسطة النفس، وليس معنى ذلك أن الحركة تكون فى النفس بل إنها تارة تنتهى إلى النفس وتارة أخرى تصدر عنها، فالإحساس يبدأ من الأشياء الجزئية المحسوسة بينما التذكر يصدر من النفس وينتهى إلى الحركة عن طريق الحواس.

ويلخص أرسطو رده على مذهب أنبازوقليس بقوله: إن النفس لا تتحرك ومن ثمة فهى أيضاً لا تحرك نفسها، ولكنه يستدرك فيوجه النظر إلى موضوع المقالة الثالثة من كتاب النفس فيقول "إنه فيما يختص بالفعل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً لا يخضع للفساد" ويفسر قوله هذا بأن التفكير والحب والبغض وسائر الانفعالات ليست أحوالاً للعقل بل للمركب من نفس وبدن ولذلك فإن هذه الأحوال تضعف بضعف هذا الإنسان أو ذاك، أما العقل نفسه فإنه لا يفسد لأنه أكثر ألوهية ولأنه لا ينفصل وهذه الفقرة بالإضافة إلى الفقرة السابقة تؤيد اتجاه الإسكندر الأفروديسى فى تفسيره لأقوال أرسطو عن العقل بأنه جوهر بسيط غير فاسد ومفارق، كما تؤيد تفسير الإسكندر للمفارقة بمعنى أن العقل خارج عن النفس.

وينتقل أرسطو فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى الرد على مذهب زينوقراط وأتباعه القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه، فيرد على هذا بخمس اعتراضات.

الاعتراض الأول: إذا كانت النفس عدداً فهى إذن مؤلفة من وحدة

عددية، فبماذا تتحرك هذه الوحدة وكيف تتحرك وليست بها أجزاء متباينة؟ إذ أنه لو كانت بها أجزاء فستكون أجزاء متماثلة يشبه بعضها البعض الآخر فكيف إذن

نعين فيها الجزء المحرك من الجزء المتحرك، وإذن فافتراض أن النفس عدد يحرك نفسه يقتضى التسليم بوجود تباين بين أجزائها، والتباين ممتنع فى الوحدة المتماثلة التى فرضوها وهى العدد، و إذن فالنفس ليست عددًا يحرك نفسه.

الاعتراض الثانى: إذا كانت النفس واحدة - وهم يقولون: إن السطح يتولد من الخط، والخط يتولد من النقطة - فإن حركات وحدات النفس تكون خطوطًا لأن النقطة وحدة تشغل موضعًا، ويجب أن يكون عدد النفس عندئذ فى جهة ما، أى له موضع ويشغل حيزًا وهذا مستحيل فالنفس ليست جسمية.

الاعتراض الثالث: إذا طرحنا عددًا من عدد آخر، فإن باقى الطرح يكون عددًا مغايرًا للمطروح والمطروح منه، ولكن فى النبات وفى كثير من الحيوان تستمر الحياة إذا انقسمت ويظهر فى الباقى بعد التقسيم عين النفس التى كانت موجودة قبل الانقسام كما هو الحال فى دودة الأرض وفى فسيلة النبات "العقلة".

والاعتراض الرابع والخامس: يقومان على نفس الأسس التى تقوم عليها الاعتراضات السابقة والغرض من هذه الاعتراضات هو إثبات أن النفس ليست عددًا، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها لا تحرك نفسها أى أنها ليست عددًا يحرك نفسه.

٧- نقد مذاهب القدماء فى النفس^(١)

فى هذا الفصل يكرر أرسطو بعض مواقفه فى الفصول الأخرى، ويستأنف الرد على زينوقراط وأنباذوقليس، فيقول ردًا على الأول: إنه إذا كانت النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم الحاس، فبالضرورة لا بد أن يشغل جسمان مكانًا واحدًا بعينه، ما دامت النفس جسمًا. وينتهى أرسطو إلى القول: بأنه من الصعب بيان أحوال النفس وأفعالها كالاستدلال والإحساس واللذة والألم إذا قبلنا آراء هؤلاء الفلاسفة.

ويلخص آراءهم فى النفس بقوله: إن بعضهم عرف النفس بأنها أولى ما يحرك، وذلك لأنها تتحرك بذاتها وعرفها البعض الآخر بأنها أطف الأجسام،

(١) المقالة الأولى. الفصل الخامس.

وقالوا عنها جميعا إنها مركبة من العناصر أو عنصر واحد فتكون النفس وموضوعاتها شيئا واحداً، بينما نجد أن العناصر والأشياء المركبة منها ليست وحدها موضوعات النفس، إذ كيف تدرك النفس مثلاً الله وهو غير عنصرى، وكيف أيضاً تدرك المركبات من العناصر كاللحم والعظم أو أى مركب آخر وكل منها يتكون من عناصر اجتمعت بتناسب وتأليف معين كما يقول أنبازوقليس؟ فلن تدرك النفس إذن هذه المركبات بحسب رأيه إلا إذا كانت هذه المركبات موجودة بكيانها المادى فى النفس، وهذا مستحيل. والأمر كذلك فيما يتعلق بالخير والشر وسائر الأشياء التى من هذه النوع، إذ أن هذه الأشياء ليست عنصرية، كما أن المقولات أيضاً وهى التى تفسر أنحاء الوجود ليست عنصرية.

ويستمر أرسطو فى نقده لهذا المذهب قائلاً: بأنه حسب أنبازوقليس سيكون الله أكثر الموجودات جهلاً ما دام الشبيه يدرك الشبيه إذ كيف نسلم بوجود عناصر مادية فى الذات الإلهية؟ وأيضاً ليس الله حاصلاً على مبدأ الكراهية فيكيف نقول إنه عالم بها مدرك لها؟ يجب إذن أن يكون هناك مبدأ يوحد بين العناصر الموجودة فى النفس. ولكن هذا المبدأ يجب على رأيهم أن يكون أعلى من النفس وربما نقول إنه العقل. وهو بطبعه أولى وحاكم على الحس. ولكن هؤلاء القدماء يرون فى العناصر أوائل الموجودات، ولذلك لم يخرجوا من هذه الدائرة إلى ما هو أبعد نطاقاً منها. وشيء آخر وهو أن آراءهم ومبادئهم تغفل التمييز بين أنواع النفوس بل تشير إلى مطلق النفس دون أن تفرق بين النباتية والحيوانية والناطقة منها.

وينتقل أرسطو بعد نقده لآراء أنبازوقليس بصدد النفس إلى استعراض لآراء الأورفيين حولها فيرد عليهم وينتقد موقفهم ثم لا يلبث أن يتصدى لموقف طاليس الذى قال بأن العالم مملوء بالآلهة ويرد عليه دون أن يفهمه، فلم يقصد طاليس أن يجعل للآلهة وجوداً بذاتها ولكنه كان يقصد أن الماء الذى فسر به الموجودات مادة حية تغشاها الحياة فى كل مظاهرها وكأنه عبر عن هذه الحياة بالآلهة، فقله: إن الآلهة منبثة فى العالم يقصد به أن الحياة منبثة فى الماء وفى سائر تحولاته.

وينتهى أرسطو بعد هذا إلى القول بأن المعرفة لن تكون من صفات النفس المركبة من عناصر، وكذلك فإن النفس ليست متحركة وليست منقسمة إلى أجزاء

لأنها إذا كانت منقسمة فما الذى يجمع بين أجزائها ويوحد بينها؟ ويظهر أن النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا ما فارقت تبتد وفسد، فالنفس إذن هي البدأ الذى يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحى المركب من النفس والجسم معاً.

ويشرح أرسطو بعد هذا فى التدليل على ما سبق أن أشار إليه من أن هناك عدة أنواع من النفوس، فيبدأ بالكلام عن النفس النباتية أو عن الوجود النفسى فى النبات قائلاً: إن النفس بكاملها توجد فى أى جزء يبتتر من أى نبات وهذا دليل على أن النفس واحدة وأنها غير منقسمة.

٨- تعريف النفس وقواها ووظائفها^(١) :

وينتقل أرسطو فى هذا الجزء من المقالة الثانية من كتاب النفس إلى تعريف النفس وقواها ووظائفها، ويمهد للتعريف الأول للنفس بالتمييز بين أنواع الجواهر: فالهيولى جوهراً، والصورة جوهراً والمركب منهما جوهراً أيضاً، ولكن الهيولى قوة والصورة كمال أول. وينتهى من مناقشة معانى الجواهر إلى وضع تعريف أول للنفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى" ومعنى ذلك أنها تمام الصورة لجسم طبيعى له أعضاء يسميها بالآلات.

ولما كانت النفس كمالاً لجسم له طبيعة معينة خاصة به، فهى لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد فى أى جسم غير الجسم الذى أعدت له. ويتضمن هذا الموقف نقداً لآراء الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس يمكن أن تحل فى بدن حيوان وتتعاقب فى أبدان مختلفة حسب نظريتهم فى التناسخ. ويقول أرسطو معقياً على هذا رأى: إن أى شىء لا يقبل أى نفس كما اتفق، فكمال أى شىء ينشأ فيما هو هذا الشىء بالقوة، أى فى الهيولى الملائمة له، فالنفس ضرب من الكمال، وصورة لما هو بالقوة المستعد لقبول طبيعة معينة.

وبعد ذلك يمهد أرسطو لتعريفه الثانى للنفس بالوظائف التى تقوم بها فيقول: إن المتنفس يختلف عن غير المتنفس فى أن الأول حاصل على الحياة،

(١) المقالة الثانية - الفصل الأول والثانى والثالث.

وعرف الحياة بأنها التغذى والنمو والنقصان بالذات فنحن نجد فى النبات حياة لأن به قوة ومبدأ يقبل بهما الزيادة والمقصان بنسبة مرسومة، فالنبات ينمو فى جميع الاتجاهات وتستمر فيه الحياة ما دام قادراً على امتصاص الغذاء، لكن النبات يخلو من سائر قوى النفس الأخرى. وإذن توجد الحياة فى النبات وفى جميع الكائنات الحية الأخرى ما دامت تشتمل على القدرة على امتصاص الغذاء، وإذا تدرجنا فى مراتب الحياة بعد النبات نجد تدرجاً فى الوظائف، ففى الحيوان نجد الإحساس أساس تكوينه، والنفس فيه أى فى الحيوان هى مبدأ الوظائف الحيوية بالإجمال وهى كذلك بالنسبة للنوع الإنسانى، وهذه الوظائف الحيوية الموجودة فى الحيوان هى قوى التغذى والحس والفكر والحركة، ويضاف إليها التخيل والنزوع لأنهما متعلقان بالإحساس.

ويستدرك أرسطو أخيراً فيقول: "أما فيما يختص بالقوة النظرية أى بعقل الإنسان فإن الأمر ليس واضحاً، وأن هاهنا نوعاً آخر من النفس، تختلف عن النوعين السابقين. وأنها وحدها - أى نفس الإنسان الناطقة - هى التى يمكن أن تفارق الجسم كما يفترق الأذى عن الفاسد، ولو أن هذه المفارقة عقلية لاجسمية أما أجزاء النفس الأخرى من نامية وحاسة فهى فانية، وكأنه لا يعترف للعقل بالشخصية الفردية المعينة لكائن حى له نفس وجسم معين.

وبعد هذا التفصيل لأنحاء الحياة للكائنات الحية، يضع أرسطو تعريفه الثانى للنفس فيقول: "إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك فى المكان"، وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمال، من نباتية وحاسة وناطقة - ويفصل أرسطو قوى الحياة فى النفس أى القوة الغذائية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة، ففى النبات نجد القوة الغذائية فقط، وفى الحيوان نجد الغذائية والحس والقوى النزوعية، والنزوع يشتمل الشوق والغضب والإرادة. ونجد عند بعض الحيوان قوى الحركة وتوجد جميع هذه القوى فى الإنسان مضافاً إليها قوة التفكير والعقل، وإذن فكل نفس داخلية فيما يليها، فالنفس النباتية داخلية فى الحيوانية، والإنسانية والحيوانية داخلتان فى الإنسان كما يدخل المثلث فى المربع، وتترتب قوى النفس

بحيث توجد الغاذية بدون الحاسة، ولكن النفس الحاسة لا توجد بدون الغاذية،
والنفس الناطقة أو الإنسانية لا توجد بدون قوى الغاذية والحاسة.

٩- النفس النباتية^(١)

يفصل أرسطو الكلام في النفس النباتية أو القوة الغاذية - فيقول إنه قبل البدء في البحث عن القوة النباتية والحاسة والغاذية، يجب أولاً أن نحدد فعل هذه القوى، أى وظائفها لأن الوظائف أسبق عقلاً من القوى، ويجب أن ندرس قبل هذا ما يقابل هذه الأفعال، أى موضوعات الفعل للقوى الحاسة وهى الغذاء والمحسوس والمعقول، ونبدأ أولاً بتفصيل القول فى الغذاء والتوليد: النفس الغاذية. أول قوى النفس وأهمها، ومنها توجد الحياة فى جميع الكائنات ولها وظيفتان، التوليد والتغذى، لأن أقرب الوظائف إلى الطبيعة لكل كائن حتى كامل هو أن يخلق كائناً آخر شبيهاً به، فالحيوان يلد حيواناً والنبات يصدر عنه نبات آخر بحيث يشارك الكائن الحى فى الكامل الأزلى والأبدى بحسب طاقته، لأن هذا الموضوع النزوعى لجميع الكائنات ولسائر ضروب نشاطها الطبيعى. فالتوليد إذن غائى، أى أن غايته حفظ النوع لا بأفراد أزييين بل بالاستمرار فى خلق أفراد متشابهين بالنوع.

ويرجع إلى النفس النباتية أيضاً الاستحالة والنمو والزيادة والنقصان لأن الشئ لا يزيد أو ينقص إلا إذا تغذى ولا شئ يتغذى إلا إذا كان حياً، وفيما يختص بالنمو نجد أن فى جميع الكائنات الحية حداً وتناسباً فى المقدار والنمو، وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار كما يقول هيرقليطس؛ وإلى الصورة لا إلى الهيلول، من حيث أن النفس علة ومبدأ للجسم الحى وهى علة من حيث أنها أصل الحركة وأنها غاية وأنها جوهر الأجسام المتنفسة. والنفس غاية لأن الجسم يلتزم حدوداً معينة فى النمو بحسب صورة الكائن الحى أى النفس، ويعود أرسطو فيبحث عن فعل التغذى، ويفصل القول فى هذه الوظيفة وفى الغذاء والمتغذى، فيذكر أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء: رأى يقول إن الضد غذاء الضد، فالماء غذاء النار على حين أن النار لا تغذى الماء، وعلى العموم نجد أن العناصر الأولى الأربعة هى التى

(١) المقالة الثانية - الفصل الرابع.

يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين منها غذاء والآخر متغذى، هذا هو الرأى الأول فى الغذاء، أما الرأى الثانى فقد ذهب إليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى بالشبيه، فكان الشبيه غذاء الشبيه. وبكى يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح، "الضد غذاء الضد"، أم "الشبيه غذاء الشبيه". يبدأ بالفحص عما نعتيه بالغذاء أهو ما يضاف إلى المتغذى أول الأمر أم آخر الأمر أو بمعنى آخر، أهو الغذاء فى صورته المختلفة قبل الهضم، أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم؟ وينتهى إلى التوفيق بين الرأيين المتعارضين عن الغذاء بقوله: إن مبدأ أن الضد يتغذى بالضد ينطبق على الغذاء قبل أن يهضم، وأما المبدأ الآخر وهو أن - الشبيه يتغذى بالشبيه - فإنه ينطبق على الغذاء بعد الهضم، وهكذا يوفق أرسطو بين المبدأين. والغذاء هو الذى يحفظ الحياة على الكائن الحى وهو فاعل النمو وكذلك فاعل التوليد، أى توليد كائن شبيه بالمتغذى.

وينتهى من هذا الفصل بإيجاز عوامل الغذاء، فيقول إن الغذاء يقوم على ثلاثة عوامل: الأول الكائن الذى يتغذى وهو الجسم الذى به النفس، والثانى ما به الكائن يتغذى وهو الغذاء بالإضافة إلى الحرارة الغريزية وهى آلة للنفس النباتية، إذ هى تهضم الغذاء، والثالث ما يغذى الكائن الحى وهى النفس الأولى أى النباتية وهى المولدة فى الحقيقة لكائن شبيه بالمتغذى.

١٠ - ما هو الإحساس^(١)

إن الإحساس ضرب من الاستحالة، ولا يوجد كائن قادر على الجس بدون أن تكون له نفس، ويتساءل لماذا لا تكون أعضاء الحس هى نفسها موضوعات الإحساس أى المدركات الحسية، أو بمعنى آخر لماذا لا يحصل الإحساس بدون المحسوسات الخارجية؟ يضيف أرسطو أن هذا قد يكون أقرب إلى الصحة عند من يجعلون الحواس مؤلفة من عناصر الأشياء التى هى موضوعات الإدراك الحسى، ويستدرك فيقول إن قوة الحس لا توجد فى العضو الحاس بالفعل بل بالقوة فقط، وإذن فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل ومحسوس بالقوة ومحسوس بالفعل،

(١) المقالة الثانية - الفصل الخامس.

وعلى هذا فالإحساس بالفعل يتوقف حتماً على حضور المحسوس، إذ أن حضوره ضرورى لتتم عملية الإحساس فلن يكون المحسوس بالفعل فى عضو الإحساس إلا عندما تتم عملية الإحساس وعلى هذا يمكن الرد على رأى الذى ساقه أرسطو فى بداية كلامه عن الإحساس وهو أنه من الممكن أن تكون أعضاء الحس هى موضوعات الإحساس.

والمحسوسات جزئية وخارجية وهى ليست كموضوعات الفكر الكلية التى تتوقف على إرادة الشخص، فليس من الممكن إذن أن يكون وجود المحسوسات نتيجة لإحساسنا بها فقط دون الرجوع إلى الشيء الخارجى. وينهى أرسطو كلامه فى هذا الموضوع بقوله إن ملكة الحس هى القوة، كما أن ملكة المحسوس هى الفعل فتتفعل القوة من حيث أنها ليست شبيهة بالمحسوس من هذه الناحية حتى إذا تم الانفعال أصبحت شبيهة بالمحسوس واتصفت بوصفه.

١١ - موضوعات الإحساس^(١)

بعد أن بين أرسطو ما هية الإحساس، وعلاقته بالمحسوس يذكر أن المحسوس يقال على ثلاثة أنواع من الأشياء: نوعان يدركان بالذات، ونوع بالعرض، الأولان: أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة، ثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس، فيكون محسوساً بها جميعاً، فالأول أى الخاص كاللون للبصر وكالصوت للسمع. أما الثانى أى المحسوسات المشتركة، كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار؛ فإننا ندركها بعدة حواس فى وقت واحد أما النوع الثالث من المحسوس، فهو المحسوس بالعرض، كقولنا: إن هذا الأبيض ابن دياريس مثلاً، فالموضوع المحسوس هنا هو ابن دياريس وأما الأبيض فهو متعلق بالمحسوس بالعرض فندركه بالعرض أيضاً، لأن الموضوع المحسوس (ابن دياريس) قد اتحد بالأبيض عرضاً، كقولنا أيضاً إن المر أصفر، فإن الموضوع المحسوس هنا وهو المر مدرك بحاسة واحدة وهى الذوق وأن طبيعته الذاتية هى كونه مر المذاق لا كونه أصفر

(١) المقالة الثانية. الفصل السادس

اللون. فالصفرة متعلقة به بالعرض لأنها ليست في الأصل من مكونات المראה المدركة بالذوق، وإذن فالأصفر بالنسبة للمرارة محسوس بالعرض.

١٢- المحسوسات الخاصة^(١) :

بعد أن تكلم أرسطو عن موضوعات الحواس، وقال: إنها على ثلاثة أنواع أخذ يتكلم عن كل قسم منها على حدة. فيبدأ بالكلام عن المحسوسات الخاصة وهو حينما يعالج هذه المحسوسات الخاصة يتناول في نفس الوقت قوى الحس الخاصة بها، فيتناول قوة الإبصار وموضوع الرؤية أى الإحساس البصرى والمرئى المحسوس، ويشير أيضًا إلى الحواس الخمس وهى: البصر والسمع والشم والذوق واللمس، ويقابلها من حيث المحسوسات: المرئى والصوت والرائحة والطعم واللموس على التوالى، ويضع أرسطو قاعدة عامة، وهى أنه لا يجد تماس بين المحسوس وعضو الحس، إذ بينهما متوسط، ولكننا نلاحظ أن موقفه قلق بصدد هذا المتوسط فيما يتعلق بإحساس الذوق واللمس، فهو تارة يقول إن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة، ومن ثم فلا يدرك الشئ المذاق أو الشئ اللموس عن طريق متوسط بينهما وبين قوى الحس الخاصتين بهما، تارة أخرى يقول إن الذوق واللمس يخضعان لنفس القاعدة. وقد فسر الإسكندر قول أرسطو على أساس أن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة وتبعه من المحدثين "هوبز".

(١) **البصر والمرئى**: وأول ما يصادفنا بالنسبة للبصر أنه لا يتم أى إبصار للألوان إلا مع وجود الضوء، والضوء هو فعل المتوسط الذى بدونه لا يتم الإبصار، ويسمى أرسطو هذا المتوسط فى عملية الإبصار باسم "المشف"، فالضوء إذن هو فعل المشف، إذ اللون أى المرئى أو المحسوس يحرك المشف كالهواء مثلاً ثم يحرك هذا المشف - وهو متصل - عضو الحس، وإذن فالمتوسط يجب أن يوجد بالضرورة لكى يتم الإبصار، وكذلك المتوسط ضرورى بالنسبة للصوت والرائحة، إذ أنهما لن يحدثا الإحساس بمماسة عضو الحس مباشرة، ولكن المتوسط هو الذى يتحرك بتأثير فعل كل منهما، فيحرم بدوره عضوى الحس المقابليين أى الأذن والأنف. فإذا وضعنا

(١) المقالة الثالثة. الفصل السابع

المرئى أو المسموع أو المشموم بحيث يكون ملاصقاً أو مماساً لعضو الحس الخاص به ،
فلن يحدث إحساس أبداً. ويذكر أرسطو فى هذا الموضع من كتابه : أن الأمر فيما
يختص باللمس والذوق هو كذلك ، على الرغم من أنه سبق أن قال فى موضع آخر
بعدم ضرورة المتوسط بالنسبة لهذين الحسین.

ويبين أرسطو أنواع المتوسط فيقول : إنه فى الأصوات الهواء ، وفى الروائح لا
اسم له ، إذ فيه خاصة مشتركة للهواء والماء ، وهذه الخاصة بالنسبة للمشموم كالنسبة
بين المشف واللون.

١٣- (ب) السمع^(١) :

يشير أرسطو إلى حاسة السمع وموضوعها ، فلكى يكون هناك سمع يجب
أيضاً أن تتحقق ثلاثة شروط (١) - ما يحدث الصوت أو القارع والمقروع. (٢) - ثم
المتوسط الذى ينتقل فيه الصوت إلى السمع. (٣) - ثم أداة السمع أى الأذن ، ولن يتم
سماع صوت بدون هذه الشروط الثلاثة. فليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو
الماء ، بل هو صفة تنتقل بتوسط الهواء ، فالصوت نفسه هو الذى يتلقاه الهواء عن
الأجسام الرنانة ثم ينقله إلى الأذن. ويكون الجسم رناناً إذا كان قادراً على تحريك
كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تصل إلى قوة السمع ، فإذا تحرك الهواء
الخارجى المقابل للأذن ، تحرك الهواء الموجود بداخل الأذن.

١٤- (ح) الشم والرائحة^(٢) :

موضوع إحساس الشم هو الرائحة ، وليس إحساس الشم دقيقاً عند الإنسان ،
بل قد يكون لديه أضعف مما هو عند كثير من الحيوان. ذلك أن إحساس الإنسان
بالروائح ضعيف ، ويحصل الشم أيضاً بالمتوسط - وهو الهواء والماء - لا بالماسة بين
المشموم وعضو الشم ، والإنسان لا يشم بدون تنفس.

(١) المقالة الثانية - الفصل الثامن.

(٢) المقالة الثانية - الفصل التاسع.

١٥- (د) فى الذوق والطعم^(١) :

يقول أرسطو: إن قوة الذوق هى ما كانت كذلك بالقوة، وأن الشئ المذاق هو العلة التى تخرجها إلى الفعل. ويذكر أيضاً أن المذاق نوع من اللمس، وهذا هو السبب فى أنه لا يدرك بالجسم المتوسط الغريب. فكما أن اللمس لا يحتاج إلى متوسط، فكذلك الذوق لا يحتاج إلى توسط "الهواء والماء" مثل المراثيات أو المسموعات. وينسب ابن رشد هذا الرأى إلى الإسكندر. ويقول: إن هذه القوة كاللمس إذ أنها تدرك محسوساتها بوضعها على آلة الحس عند الإنسان ومن ثم فهى ليست بحاجة إلى متوسط ولكن أرسطو سيعود فى الفصل القادم إلى معارضة هذا الرأى، وإلى القول بضرورة وجود متوسط لكى يتم الإحساس باللمس والطعم.

١٦- (هـ) فى اللمس والملمس^(٢) :

اللمس أكثر الحواس دقة فى الإنسان، وبدون اللمس لا يستطيع أن يعيش أى حيوان. ويتساءل أرسطو فى مستهل كلامه عن اللمس عما إذا كان الإحساس اللمسى يرجع إلى عدة حواس تختص به؟ وما إذا كان يحتاج إلى متوسط هو اللحم؟ أم أنه يتم بطريقة مباشرة وهو يرد على تساؤله قائلاً: "إن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد". فالتضاد بالنسبة للبصر مثلاً، هو البياض والسواد، وبالنسبة للسمع الجاد والغليظ، وللذوق، المر والحلو ... أما اللمس فعمله العكس من هذه المحسوسات إذ أنها تشمل متضادات كثيرة يدرسها اللمس فى وقت واحد، كالجار والبارد، واليابس، والرطب، والصلب واللين، وهكذا نجد لللمس موضوعات متعددة، بينما يكون لكل حاسة موضوع واحد خاص بها، وكذلك فبينما نجد أن لكل حس خاص حاملاً أو متوسطاً معيناً، فالصفات التى ندركها بالسمع يكون حاملاًها الصوت .. - نلاحظ من ناحية أخرى أنه يتعذر علينا ملاحظة وجود مثل هذا المتوسط فى اللمس لأنه لا يوجد بعد بين إحساس اللمس والملمس كذلك الذى نجده بين الإحساسات الأخرى وموضوعاتها. بعد هذا يتساءل أرسطو عن عضو اللمس

(١) المقالة الثانية - الفصل العاشر.

(٢) المقالة الثانية - الفصل الحادى عشر.

وكيفية إدراكه لموضوعه أى "المللموس"؟ ويعود أرسطو فى هذا الفصل إلى نقد ما سبق أن قاله عن الذوق واللمس فى الفصل العاشر، فيذهب إلى أن اللحم المتحد اتحاداً طبيعياً بالكائن الحى هو المتوسط لقوة اللمس، وبذلك يؤيد قاعدته الأولى، وهى أنه لا تماس أبداً بين المحسوس وعضو الحس، إذ يوجد بينهما دائماً متوسط حتى فى حالة اللمس، وكأنه يشير بهذا إلى أن حاسة اللمس ترجع إلى الأعصاب المنبثة فى الجسم الحى على عمق معين بعد الطبقة الأولى من اللحم. وقد أشار جالينوس إلى مثل هذا الرأى إذ أنه ذكر أن الأعصاب هى آلات الحس.

ويستطرد أرسطو ليفصل موقفه هذا فيقول "إن الإحساس بالنسبة لجميع المحسوسات يتم على نحو واحد، فنحن ندرك الصلب واللين بالمتوسط، تماماً كما ندرك المسموع والمللموس والمشموم، إلا أنه بينما نجد أن إدراكنا لمحسوسات كالسموعات والمرثيات والمشمومات، إنما يتم لوجود مسافة أو فاصل بين عضو الحس وموضوعه - نجد من ناحية أخرى أن الإحساس بالمللموس والمذاق إنما يتم عن كثب أى أنه يوجد دائماً فاصل بين المدرك الحسى والمدرك. أما فيما يختص بالمللموس والمذاق، فإن هذين المدركين الحسيين يتم الإحساس بهما عن كثب، ولهذا فإن المتوسط بالنسبة لهما يغيب عنه، ومع ذلك فإننا إذا فحصنا الأمر بعناية وجدنا أنه يلزم القول بوجود متوسط فى كل حالة إحساس دائماً، رغم أننا لا نلاحظ ذلك بوضوح فى الذوق واللمس".

وفرق آخر وهو أننا ندرك المرثيات والمسموعات والمشمومات لأن المتوسط يحدث فينا أثراً معيناً، وعلى العكس نجد أن الإدراك فيما يختص بالمللموسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل يحدث فى نفس الوقت مع المتوسط، كما يضرب المرء على درعه فليس الدرع عند ضربه هو الذى يضرب الإنسان، بل تتسم الضريقتان فى آن واحد. ويظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو الحس هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم، فلا يحدث الإحساس أبداً فى أى حالة بتماس عضو الحس للمحسوس. ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس مباشرة وندرك ما يوضع على اللحم، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس وليس اللحم هو عضو اللمس نفسه.

والإحساس اللمسى - كغيره من أنواع الإحساس الأخرى - ضرب من الانفعال إذ أن المحسوس أى الفاعل، يخرج عضو الحس - وهو الجزء الذى به اللمس - من القوة إلى الفعل.

ويتحدث أرسطو أيضاً عن طبيعة الحاسة نفسها بعد أن ذكر لنا، أنه لا يمكن لها أن تحس بدون متوسط، فيقول: إن الحاسة نفسها ضرب من المتوسط بين الأطراف المتضادة فى المحسوسات، ففيها الحار والبارد، واليابس واللين بدرجة متوسطة. وهذا هو السبب فى أن الحس يحكم على المحسوسات، ذلك لأن ما هو متوسط بين متدين يكون اقدر على الحكم على أيهما، إذ أنه يتوسط بينهما فيكون نقطة الالتقاء الأكثر اقتراباً من كل منهما.

وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهم بالفعل، بل كليهما بالقوة، فكذلك فى أعضاء الحس الأخرى، وفى اللمس أيضاً يجب ألا يكون العضو بالفعل حاراً أو بارداً بل يكون متوسطاً بينهما لكى يدرك عضو الحس ما يزيد على هذا المتوسط أو ما ينقص عنه فى درجة الحرارة.

١٢ - عن عمل الإحساس بوجه الإجمال^(١) :

يقول أرسطو: إن الحاسة فى كل إحساس هى القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى، كما يقبل الشمع طابع الختم بدون أن يستبقى مادته سواء كانت من الحديد أو الذهب، وعضو الحس الأول هو الذى توجد فيه قوة لقبول الصور المحسوسة وعلى هذا الأساس نجد أرسطو يضاهاى بين العضو والقوة فهما فى نظره شئ واحد من حيث مفهومهما، والفرق بينهما هو أن العضو الحاس ذو كم جسمى، أى أنه مقدار ما وامتداد فى المكان على حين أن قوة الحس أو الحاسة نفسها المتعلقة بالعضو الحاس ليست مقداراً أو كما، بل هى "صورة ما".

وإن فآرسطو يلخص هنا ما سبقت الإشارة إليه فى الفصول السابقة، ويتكلم فى هذا الموضع عن الإحساس بوجه عام وعن المتوسط الذى لا يتم بدونه أى

(١) المقالة الثانية - الفصل الثالى عشر.

إحساس، ويقول: إنه جعل الإحساس قوة لكي يجعل منه مبدأ قادرًا على قبول الصور المحسوسة بعد أن يخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس الخارجى.

ويستطرد أرسطو فيذكر أن الإحساس هو القدرة على إدراك الموضوع ونقيضه، فالبصر حاسة للعرى واللامرى (الظلام) فالظلام لا مرى بالنسبة لقوة الإبصار، والسمع حاسة للمسموع واللا مسموع (السكون) والمسموع هو الصوت واللا مسموع قد يكون انتفاء الحركة فى الهواء وهو المتوسط الناقل للصوت، وقد يكون أيضًا صوتًا خافتًا تحت عتبة الإحساس السمعى أو مصاكة أى صوتًا شديدًا يعطل حاسة السمع. والشم حاسة للمشموم واللامشموم أى ماله رائحة ضعيفة أو ما تكون له رائحة قوية مفسدة لآلة الشم، وأما الذوق فهو حاسة المطعوم واللامطعوم وهو ماله طعم ضئيل جدًا أو ضعيف أو هو نافذ الطعم بدرجة شديدة مفسدة للذوق. أما اللمس فهو حاسة للملموس واللا ملموس وتنعنى باللا ملموس ما تكون فيه الصفات الملموسة ضعيفة جدًا كالهواء، أو ما تشدد فيه هذه الصفات فتفسد آله اللمس.

١٨- فى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسه^(١):

يتكلم أرسطو فى هذا الموضع عن عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسه، فيشير أولاً إلى أن النفس يجب أن توجد بالضرورة فى أى كائن حى، فهى علة النمو والنضوج والاضمحلال، إذ أن هذه الأمور كلها إنما ترجع إلى التغذية. وكذلك فإن بقاء النوع فى أفراده يرجع بالضرورة إلى التوليد، وهو مبدأ للقوة الغذائية. أما الإحساس فلا يوجد إلا فى الحيوان، وهو ضرورة له إذ هو من أدوات الكائن الحى التى يحيا بها. ويفرد أرسطو لحاسة اللمس مكانا مرموقاً فى مجموعة هذه الإحساسات ويرى أن وجود اللمس ضرورى فهو لا غنى عنه لحفظ حياة الحيوان؛ ويقول أيضا إن الكائن يجب أن يكون مركباً لكى يوجد فيه اللمس، فالحواس الأخرى كالشم والسمع والبصر تعمل بمتوسطات، فإذا لم يكن فى الحيوان إحساس باللمس فإنه سيعجز - إذا حصل تماس مباشر - عن تجنب بعض الأشياء وإدراك الأخرى والإقبال عليها للانتفاع بها، فلن يستطيع بذلك أن يحفظ بقاءه، ولذلك كان

(١) المقالة الثالثة - الفصل الثانى عشر.

اللمس ضروريا للكائن الحي أكثر من أى حاسة أخرى، وكذلك فإن الذوق ضرب من اللمس فهو حاسة فحص الغذاء، والغذاء هو الجسم الملموس فلا غنى للحيوان عن الذوق واللمس، وإذن فلا يمكن للحيوان أن يعيش بدونهما. وكذلك فإن الصوت واللون والرائحة لا تغذى ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان فلا تؤثر فى الحيوان كالذوق واللمس، ووجودها - بأعضاء الحس الثلاثة المقابلة لها - هو من قبيل الأفضل لا الضروري، ولذلك لكى تدرك الحيوانات الراقية، والمحسوسات من بعيد بمتوسط وليس بالتماس، كما هو حاصل فى اللمس. ويعود أرسطو فيستدرك فى نفس هذا الموضع: قائلا إن وجود هذا المتوسط شرط ضرورى فى الإحساس باللمس أيضا، فالمعاسة تكون للحم لا لحس اللمس، الذى يدرك بمتوسطه من جهة أن هذا المتوسط ينفلج ويتحرك بتأثير المحسوس، ثم يتحرك الحيوان نفسه بتأثير هذا المتوسط. فالمتوسط إذن محرك ومتحرك.

١٩- وظيفة اللمس الرئيسية:^(١)

يعود أرسطو إلى الكلام عن اللمس فيقول إن الحيوان إذا لم يكن عنده لمس فلن تكون عنده أى حاسة أخرى، واللمس وحده هو الذى يدرك موضوعه مباشرة. وهنا يشير أرسطو إلى أن هذا هو رأى الشائع، فاللمس يحصل بمعاسة المحسوسات نفسها. فكانه فى آخر كتاب النفس يذكر هذا الرأى الأخير بعد إيراده للرأى المعارض له مرات كثيرة أثناء كلامه عن اللمس، ولذلك فإن الإسكندر اعتبر أن هذا هو الرأى الأخير لأرسطو فيما يختص باللمس، وقال مؤكداً: إن أرسطو يرى أن الملموس لا يدرك بمتوسط. ولكن هذا التحفظ الذى أورده أرسطو فى آخر صفحة من كتاب النفس - وهو أن هذا الرأى الأخير هو الرأى الشائع - يدل على تردده فى الأخذ برأيه هو، وتعميم وجود المتوسط فى كل حاسة حتى فى اللمس. ويبدو أن هذا الرأى الشائع كان موجوداً عن الأطباء وغيرهم فى ذلك العصر، ويلاحظ أن جالينوس متأخر جداً عن أرسطو. ولهذا فالرأى ليس له. ويقول أرسطو إن عضو اللمس لا

(١) المقالة الثالثة - الفصل الثالث عشر.

يتكون من أى عنصر وحده بل هو يتكون من العناصر جميعاً، وهذا الرأى غريب بعض الشيء، بعد أن رفض أرسطو تأليف الحواس من العناصر الأولية. ويذكر لنا بعد ذلك أن الإفراط يفسد عضو الحس، فاستعمال العين فى الإبصار بصفة دائمة يجهد لها وقد يقضى عليها.

٢٠- الحواس الباطنة: الحس المشترك والتخيل والذاكرة: (أ) الحس المشترك^(١) :

وإذا كان لكل محسوس معين عضو حس خاص به، فهل يكون للمحسوسات المشتركة - قياساً على هذا - عضو حس خاص بها؟ يبدأ أرسطو فينفى وجود هذه الحاسة السادسة، ولكنه بعد أن يعدد وظائف الحس يعود فيفترض وجود نوع من الإحساس يجمع بين الإحساسات الخاصة ويؤلف بينها بصدد موضوع واحد خارجى. أما وظائف الحس المشترك فمنها: إنه يقابل الموضوع الذى يشتمل على عدة إحساسات كالحركة والمقدار والشكل فيدركها فى وحدة، باعتبار أنها تتعلق بموضوع واحد، فالشكل يرى ويلمس مثل، فإذا أخذنا تفاحة فإننا نجد أنها تشتمل على عدة محسوسات: إذ هى مرئية بالبصر من حيث لونها وشكلها. وهى ملموسة باليد من حيث حجمها وصلابتها وبرودتها وسخونتها أو حرارتها، وهى مشمومة بحاسة الشم، من حيث أن للتفاح رائحة خاصة، وهى مذاقة أيضاً باللسان. فما الذى يجمع بين هذه الإحساسات كلها، ويدرك أن لها حاملاً واحداً هو موضوع الإدراك الحسى الحقيقى الذى نطلق عليه اسم "التفاحة"؟ لابد إذن أن يكون الحس المشترك هو الذى يدرك هذه المحسوسات المؤلفة المكونة للتفاحة. فهذه إذن أولى وظائف الحس المشترك.

ثم أننا قد نقرن إحساساً معيناً بإحساس آخر لكى ندرك طبيعة موضوع معين. فإذا جعلنا مادة "السكر" مثلاً موضوعاً لإدراكنا الحسى، فإننا نحكم بأن هذا الشكل الأبيض حلو، فالجمع بين الإحساس البصرى وبين إحساس الذوق فى

(١) المقالة الثالثة - الفصل الثالث.

موضوع واحد هو السكر، لا بد إنه يرجع إلى قوة أخرى غير الإحساسات المختلفة، وهي الحس المشترك.

وأمر آخر أننا بالحس المشترك نحكم على التغيرات الموجودة بين الإحساسات الخاصة، كأن ندرك أن اللون غير الطعم أو الصوت أو الرائحة وأنها متغيرة وإدراك هذا التغيرات يجب أن يكون بقوة واحدة تقضى بأن الطرفين أى المحسوسين متغايران، فلن نستطيع التفريق بين الحلو والأبيض إلا بقوة خاصة لا تدرك الحلو وحده أو الأبيض وحده.

وأيضاً فإن المحسوسات إذا غابت عنا ظلت الإحساسات والصورة موجودة في أعضاء الحس، ويرجع هذا إلى الحس المشترك الذى هو كخزانة للصور المحسوسة الآتية من الحس وأخيراً فإن من وظائف الحس المشترك، الإحساس بالإحساس، إذ أن كل واحدة من الحواس الخاصة تدرك محسوساتها، وهي لا تدرك في نفس الوقت أنها تحس بهذا الإحساس، فيكون الإحساس بالإحساس ساعة حصوله موضوعاً لإدراك الحس المشترك.

٢١- (ب) التفكير والإدراك والتخيل^(١) :

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك، وأشار إلى دوره في عمليات الإدراك الحسى ينتقل إلى البحث في التخيل وموضوعه، فيقول: إن الإحساس يترك آثاراً تبقى في قوة باطنة نسميها المخيلة، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها في غيبة المحسوس. ولما كان هناك من الارتباط الوظيفي بين الحس والتخيل، فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس لكى يحدد وظيفة كل منهما:

١- فالإحساس إما قوة أو فعل، والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التى تخرج الحس من القوة إلى الفعل، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بدون المحسوس نجد في حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية في غيبة الإحساس أو المحسوس.

(١) المقالة الثالثة - الفصل الثالث.

٢- الإحساس حاضراً دائماً في الكائن الحاس سواء كان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل، أما التخيل فليس كذلك، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل.

٣- إذا افترضنا أن الإحساس والتخيل شيء واحد، فيجب أن يوجد التخيل في جميع أفراد الإنسان والحيوان، ولكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالإنسان وبعض الحيوان، وليس بجميع الحيوان، فالنمل مثلاً ليس عنده تخيل.

٤- وبينما يكون الإحساس بصورة ما، مطابقة بين الحس والمحسوس، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفاً من عندنا.

٥- في الإحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس، أي أن الموضوع هو الذي يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته، أما في التخيل فإن هذه العملية متعلقة بإرادتنا، فنحن نتخيل في الوقت الذي نريد، وكذلك نتخيل الموضوع الذي نريده دون غيره من الموضوعات.

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوى الإحساس والتفكير، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بغير إحساس. وكذلك فالتخيل غير التفكير، إذ أن التفكير أي الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة، بينما صور التخيل تخضع للإرادة، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا، والتخيل قد يكذب في موضوعات الحس الخاصة، بينما تصدق هذه الحواس. والتخيل أيضاً غير الظن المصحوب بالإحساس، وليس هو المركب منهما، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا، فهو قوة أو حالة نحكم بها وقد يكون حكماً صواباً أو خطأ.

ويستند أرسطو إلى مقدمات أوردها في الفصول السابقة من كتاب النفس وينتهي إلى النتائج التالية وهي: -

أولاً: أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس وأن يوجد عند الكائنات التي تحس.

ثانياً: أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال.

ثالثاً: أن يكون التخيل صادقاً أو كاذباً.

ويستطرد في تفصيل النتيجة الأخيرة، فيقول: إن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً، وعندما يحصل الإحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ، وكذلك فإن الخطأ يقع دائماً في إدراك المحسوسات المشتركة. فيكون لدينا ثلاثة أنواع للتخيل تتمايز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس.

أولهما: تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقاً مادام الإحساس حاضراً، ويكون صادقاً أو كاذباً إذا غاب موضوع الإحساس.

ثانيها: التخيل القائم على المحسوسات المشتركة.

ثالثها: التخيل القائم على المحسوسات بالعرض.

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الإحساس حاضراً أو غائباً، وتزداد نسبة الخطأ إذا كان هذا الموضوع غائباً. وينتهى أرسطو إلى تعريف التخيل بعد أن بين أنه شيء آخر غير الإحساس وغير التعقل وغير الذاكرة - ولو أن الذاكرة قائمة على المخيلة، فالمخيلة تقتصر على إدراك الصور، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي -

يعرف أرسطو الخيال إذن بأنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو حاسة الإنسان الرئيسية، التي يستمد منها الخيال مادته لهذا فقد اشتق لفظ "فنتاسيا" أى الحس المشترك من النور، إذ بدون الضوء لا يمكن أن يتم إدراك البصر للمرئيات. وعلى العموم فإن صور الخيال تبقى فى نفوسنا وتكون شبيهة بالإحساسات، وقد يتم الفعل بتأثيرها عند الحيوانات، وهي كائنات حية لا عقل لها. وكذلك قد تؤثر فى الإنسان الواقع تحت وطأة المرض أو النوم.

٢٢- النفس الناطقة: العقل المنفعل، العقل الفعّال :

(أ) العقل المنفعل^(١) :

العقل ليس كالحس، فجميع الحيوان يحس، والإنسان وحده هو الذى يعقل وفى هذا رد على القدماء الذين سوا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك. والعقل يجب أن يكون غير منفعل مع قدرته على قبول الصورة، وأن يكون بالقوة شبيها بهذه الصورة، دون أن يكون هذه الصورة نفسها، وأن يكون العقل كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات، ويجب أن يكون غير ممتزج.

وإذن فالعقل - أى ما به تفكر النفس وتتصور المعانى - ليس شبيهاً بالفعل قبل أن يفكر. وهو غير ممتزج بالجسم وليس له عضو خاص به، إذ أن هذا يجعله ينفعل بخصائص المحسوس كالحار والبارد. وهنا يقبل أرسطو رأى أفلاطون الذى يجعل النفس مكاناً للصور، ولكنه يستدرك بقوله: إن هذا لا يصدق إلا على النفس الناطقة فحسب. ولن تكون أيضاً الصور موجودة فى النفس بالفعل بل بالقوة فقط. والعقل يختلف عن الحس، إذ أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى، أما العقل فإنه عندما يعقل معقولا شديداً فإنه يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، وذلك يرجع إلى أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له، أى أنه ليست له آلة خاصة لممارسة فعله.

والعقل حينما يحصل على المعقولات يصبح هذه المعقولات بالفعل، ويستطيع استعادتها فيسمى العقل المستفاد (أو العقل بالملكة) وهو كالعالم الحاصل على المعلومات، وهذا العقل يكون بالقوة بنوع ما، لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل على المعلومات، إذ أن له القدرة على استعادة المعقولات التى أدركها. وبينما يدرك الحس المحسوسات بأعراضها الخارجية المشخصة نجد أن العقل يدرك ما هيأت هذه المحسوسات سواء كانت هذه الماهيات متحققة فى الخارج أم مفارقة.

(١) المقالة الثالثة - الفصل الرابع.

والعقل هو بالقوة المعقولات، ولا يكون العقل المعقولات بالفعل قبل أن يعقل، والعقل معقولا كسائر المعقولات إذ أن العقل عندما مجرد صور الأشياء الهولانية ويقبلها قبولاً غير هولاني، يعقل في أثناء ذلك ذاته.

لدينا إذن درجتان من درجات العقل: العقل المنفعل وهو ما سمي فيما بعد بالعقل الهولاني أو المادى، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة والعقل المستفاد وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصورة المعقولة بالفعل.

٢٣- (ب) العقل الفعال^(١) :

يميز أرسطو في النفس بين العقل الذى يشبه الهول لأنّه يضم جميع المعقولات وهو العقل المنفعل، والعقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنّه يحدث المعقولات جميعاً وهو شبيه بالضوء الذى يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهو مفارق لا منفعل وغير ممزوج من حيث أنه فعل، والفاعل أسمى من المنفعل أو هو مبدأ الفعل، والمبدأ أسمى من الهول، وهو علم بالفعل، وهو وموضوعه شئ واحد، وإذا كان العلم بالقوة متقدماً زمنياً على العلم بالفعل، فإن العلم بالفعل متقدم على الإطلاق حسب مذهب أرسطو، وهذا العقل الأخير لا يكون بالقوة أبداً فهو لا يعقل تارة ثم يعقل تارة أخرى. ويقول أرسطو: "وعندما يفارق يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر"^(٢). وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً. فهل يقصد بذلك مفارقتة للعقل المنفعل بعد تجريده للصورة المعقولة، وتعقل العقل المنفعل لها بحيث يصبح هذا العقل الأخير عقلاً مستفاداً؟ أم أن معنى المفارقة هنا هو مفارقة النفس للجسم بعد الموت؟ ويبدو أن الرأى الأخير هو الأرجح لأن أرسطو يقول: "إنه يصبح عندئذ خالداً وأزلياً"، وأنه "لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يحتفظ بأى ذكرى للحياة قبل الموت"، على حين أن العقل المنفعل فاسد لأنه يتذكر ولأنه متصل بالكائن المركب من جسم ونفس ويتأثر تبعاً لذلك بظروف الحياة، إذ أن العقل يقوم فى الأصل على تجريد الصورة الخيالية لتصبح موضوعاً للتعقل فإذا فسد الجسم فسدت معه قوة الخيال وفسد بذلك العقل المنفعل.

(١) المقالة الثالثة - الفصل الرابع

(٢) يقصد بالجواهر الجواهر المشخص المركب من نفس وبدن

وقد أثارت العبارة الأخيرة فى الفصل الرابع جملة إشكالات. إذ ما معنى قوله: أننا بدون العقل الفعال لا نعقل؟ إذا كان المقصود هو أن أى شىء بالقوة يحتاج إلى مبدأ بالفعل لإخراجه من القوة إلى الفعل، فيكون العقل الفعال هو هذا المبدأ ولكن هل يوجد بالفعل دائماً فى النفس أم أنه يوجد خارج النفس؟ وإذا كان التفكير قائماً على الإحساس؛ فيكون المحسوس هو الذى يخرج الحس من القوة إلى الفعل، ويكون عمل العقل تجريد الصورة المعقولة من الصورة الخيالية - المستمدة من الإدراك الحسى - لتكون مادة للتعقل. وإذن فالعقل الفعال هو المبدأ الذى يقدم الصورة المعقولة للعقل المنفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة.

لقد فهم المتأخرون أن هذا المبدأ - إذا كان خالداً وأزلياً، وكان بالفعل دائماً - فإنه يجب أن يكون خارج النفس. وقد كان الإسكندر الأكبر الأفروديسى أول من قال بهذا رأى وتبعه فى ذلك المسلمون وغيرهم، وجعلوا مركزه فى عقل فلك القمر. والواقع أنه سحب المبدأ الأرسطى نجد أن آلة الإدراك تكون دائماً قوة صرفة لا تخرج إلى الفعل إلا بتأثير موضوع الإدراك فإذا جعلنا العقل الفعال داخل النفس وهو بالفعل دائماً - سواء عقل أم لم يعقل - فنكون بذلك قد خرجنا على هذه القاعدة العامة. وإذا كان هذا العقل أزلياً وخالداً فمن أين أتى وما مصدره؟.

إن العقل الفعال إذن ما دام بالفعل دائماً، فإنه سيكون محركاً غير متحرك. ولأرسطو نص أورده فى الفصل الرابع من المقالة الأولى يقول فيه: "وفيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً ولا يخضع للفساد"، أما الصور الطبيعية الأقرب إلينا فإنها تخرج من المادة لتعود إليها. ويقول فى كتاب "تكوين الحيوان": "إن العقل الفعال يأتى من خارج ويحل فى الجنين"^(١).

وهنا يصادفنا إشكال هام، ذلك أن أرسطو يرد على الفيثاغوريين بقوله: إن النفس لا تحل فى أى جسم معين لها بالذات، وإذا كان العقل الفعال جزءاً من النفس فلا بد أن يتميز فى كل نفس فردية عن النفوس الأخرى، وإذا كان كذلك فسيكون من عنصر فان يقنى بفناء الجسم، ولكنه غير فان، فيبقى القول إذن بأنه

ليس عقلاً فردياً، وأنه مبدأ عام لا يتعلق بنفس فردية معينة، وهذا ما يؤيد تفسير الإسكندر، ما يعطى لنا تفسيراً دقيقاً لمعنى المفارقة عند أرسطو الأمر الذى يثير صعوبات جمة حول حقيقة الاتصال الجوهرى بين النفس والجسم، إذا كان مبدأ الإدراك العقلى متعال على التجربة مفارقاً لحياة الكائن الحى - أى الإنسان - كل المفارقة.

٢٤- التمييز بين العقل النظرى والعملى^(١) :

العقل النظرى يدرك الماهيات، وكذلك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات، وذلك بتجريده للصور المعقولة من الصور المحسوسة. وتتم عملية الإدراك فى هذه الحالة بدون النظر إلى استجلاب منفعة ما من المدرك، بل أن الإدراك يكون عملية عقلية خالصة تنصب على الماهيات لتدركها فى حقيقتها بقطع النظر عن أنها خير أو شر لنا. أما العقل العلمى فإنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فيحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها. وهناك فرق بين الحس والعقل بهذا الصدد، إذ الحس يدرك الملائم وغير الملائم، أو اللذيذ والمؤلّم بالنسبة لجزئية متشخصة، أما العقل العلمى فإنه يتعدى هذا التشخيص الجزئى ويحكم على ما هية الشئ بأنها خير أو شر، أى أن موضوع تعقل العقل العلمى هو الصورة المجردة من الصور الخيالية، أما الحس فإنه يتفعل بالصورة الحسية.

٢٥- موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل^(٢) :

ويجمل أرسطو فى هذا الموضع ما سبق أن ذكره عن النفس^(٣) فيشير إلى أنه يمكن القول بأن النفس هى الموجودات نفسها. ذلك أن الكائنات إما أن تكون محسوسة وإما أن تكون معقولة. فمن حيث المحسوسات نجد أن الإحساس والمحسوس شئ واحد أو أن الإحساس يصبح المحسوس بالفعل فى عملية الإحساس.

وأما من حيث المعقولات، فإن العقل والمعقول يصبحان شيئاً واحداً فى عملية التعقل. هنا نعود فنذكر ما سبق أن ذكره أرسطو من أن قاعدة "الشبيه يدرك

(١) المقالة الثالثة - الفصل السادس والسابع.

(٢) المقالة الثالثة - الفصل الثامن.

الشبيه " لا تنطبق هنا إلا عندما يتم الإحساس أو التعقل ، أما قبل ذلك فالمحسوس بالقوة مباين للإحساس بالقوة وكذلك المعقول والعقل ، وهذا ما يمنعنا من تفسير عبارة أرسطو التي يوردها في مقدمة هذا الفصل على أنه تصورى المذهب .

وفصل أرسطو هذه المقدمة فيذكر أن العلم بالقوة ، أى التعقل بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان المحسوسات بالقوة والمعقول بالقوة ، أى الأشياء . بالقوة ، أما العلم بالفعل والإحساس بالفعل فإنهما يقابلان المحسوس بالفعل والمعقول بالفعل أى الأشياء بالفعل .

والنفس تشتمل على قوه الحس وقوة العقل وهى بالقوة الأشياء المحسوسة والمعقولة ، وليس معنى هذا أن تكون النفس الأشياء ذاتها ، بل المقصود هنا صور الأشياء ، فليس الحجر فى النفس بل هى صورته ، فالحاسة إذن صورة المحسوسات بالقوة أو بالفعل وكذلك العقل هو صورة المعقولات بالقوة أو بالفعل .

ولما كانت الصورة لا توجد مفارقة للأشياء التى هى صورة لها ، فإن المعقولات توجد فى صورة المحسوسات أى أنها تستمد منها . فالمعقول صادر عن المحسوس ، ويقول أرسطو إنه لهذا السبب إذا لم توجد المحسوسات فإننا لا نستطيع أن نتكلم عن شئ أو نفكر أو نعقل "فإننا فى غيبة الإحساس لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أى شئ "فالتعقل يستند أولا على وجود المحسوس أى على صورته المدركة بالحس . ثم أننا لا نستطيع استعمال العقل بدون الصورة الخالية ، فالأخيلة شبيهة بالإحساسات إلا أنها لا هيولى لها ، أما المعانى الأولية فهى ليست أخيلة ولكننا لا نستطيع الاستغناء عنها ، فكأنه يجعل فى العقل معايير لا يستطيع الاستغناء عنها وهى صادرة عن الحس أو التخيل ، كقوانين المنطق الأولية والجوهر والعلة .. إلخ .

وفى نهاية المقالة الثالثة من كتاب النفس يخصص أرسطو الفصل ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، للكلام عن القوة المحركة ليوضح علة الحركة فى الكائنات الحية وكيف أن مصدرها النفس ^(١) .

(١) وهو يشير فى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر من الكتاب إلى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات الحية الحاصلة على النفس ، ويبسط القول فى اللمس ووظائفه الرئيسية وقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره أرسطو بهذا الصدد حين الكلام عن اللمس فى الجزء الخاص بالحواس الظاهرة .

٢٦- الموقف الأرسطى بصدد النفس - إجمال:

رأينا كيف أن النفس هي الصورة الحيوية للكائن الحى وأنها كمال أول لجسم طبيعى غير آلى وكيف أنها قد تكون نباتية أو حيوانية أو ناطقة. ولكل من هذه النفوس قواها الخاصة بها:

أ- **النفس النباتية:** وهى التى يسميها أرسطو بالنفس النامية، وتوجد فى النبات، ولها وظيفتان هما: النمو والتوليد. ويحدث النمو فى الكائن الحى بفعل الغذاء، الذى يتحول إلى نوع مادة الحى، ولكن هذا النمو فى هذا الكائن الذى يعتبر مركبا طبيعيا لا يستمر إلى مالا نهاية، بل يتحدد بحسب صورة النوع أى نفسه. أما فعل التوليد فهو الذى يحفظ النوع فى أفراده.

يلاحظ أن قوى النفس النامية توجد فى النفس الحيوانية والنفس الناطقة على السواء.

ب- **وأما النفس الحيوانية:** وهى التى تسمى عند أرسطو بالنفس الحاسة فإن لها نوعين من الحواس: ظاهرة وباطنة - أما الظاهرة فهى الحواس، أى البصر والسمع والشم والذوق واللمس.

والحواس الباطنة هى الحس المشترك والمخيلة والذاكرة. وقد سبقت الإشارة إلى وظائف كل منها، وقد بينا كيف أن التخيل إحساس ضعيف وأن الذاكرة تقوم على التخيل.

وترتبط هذه الحواس الظاهرة والباطنة بالنفس الناطقة ووظائفها فى الإنسان.

ج- **وأخيرا نجد النفس الناطقة:** والعقل فى الإنسان قوة صرفة، وهو لا يدرك المحسوسات مباشرة لأنه مفارق. وهو إما نظرى يدرك الماهيات فى أنفسها وإما عملى: يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فيغرى الناس بالميل إليها أو ينفرهم منها. وقد بينا كيف أنه لا يمكن أن يتم أى إدراك عقلى إلا بافتراض وجود عقل منفعل وعقل فعال وعقل بالفعل وذلك حسب المبدأ الأرسطى القائل بأن كل ما

هو بالقوة يخرج إلى الفعل بتأثير ما هو الفعل. وكذلك فإن كل معرفة عقلية فإنما تستمد من الصور الخيالية المأخوذة عن الحس.

وهذه الصور الخيالية هي مادة العقل، والعقل الفعال - وهو بالفعل دائماً - يجرد الصور المعقولة من هذه الصور الخيالية ويقدمها للعقل المنفعل ليتحد بها فيخرج بذلك من القوة إلى الفعل ويصبح عقلاً بالفعل.

على أنه يجب الإشارة في نهاية كلامنا عن "النفس" إلى الاتجاه الواقعي الذي حرص أرسطو على التزامه في دراسة العلم الطبيعي الذي تدرج تحته دراسة النفس، ذلك أنه - كما بينا - يجعل الإحساس الأساس الأول للمعرفة سواء كانت حسية أم عقلية، فليست موضوعات العقل، معقولات خالصة قائمة بذاتها كما هو الحال عند أفلاطون. بل هي معاني يجردها العقل من الصور المحسوسة والنفس كذلك ليست مفارقة بطبيعتها كما اعتقد أفلاطون بل هي صورة للجسم متحدة به اتحاداً جوهرياً.

وإذا كان وضع العقل الفعال على هذه الصورة القلقة قد أثار موجة من التساؤل حول طبيعته ووظيفته، فإن الخروج به نهائياً عن دائرة الواقعية الأرسطية إنما يرجع إلى الشراح وليس إلى أرسطو.

الفصل السابع

ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

١- الفلسفة الأولى ومركزها بين العلوم:

يبدأ أرسطو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله: إن الناس جميعاً يشتهون المعرفة بالطبع، وعلامة ذلك ما نشعر به من لذة في إحساساتنا، فإننا نميل إليها لذاتها لا لمنفعتها، ولا سيما إحساسنا البصرى.. فنحن نفضل النظر على أى شىء آخر حتى ولو لم يكن بقصد العمل. والسبب فى ذلك أن معظم حواسنا تتيح لنا المعرفة وتكشف لنا عن الاختلافات الكثيرة بين الأشياء... ولما كان الإنسان حاصلًا على ذاكرة تمكنه من استرجاع صور المعارف الحسية المتعددة فإنه بذلك تتكون لديه "تجربة". ذلك أن التجربة إنما تنتج عن الذاكرة.

For the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience.

وقد تشبه التجربة العلم والفن إلى حد كبير. ولكن الواقع أن كلا من العلم والفن إنما يحصل عليه الإنسان من خلال التجربة.

ذلك أن تعدد المعارف التجريبية لدى الإنسان بالنسبة لموضوع واحد يجعله جاصلًا على علم عملى بهذا الموضوع أو ما يسمى بالفن، فالفن ينشأ حينما يستخلص الإنسان من معارفه التجريبية حكمًا كليًا يصلح للتطبيق على طائفة من الموضوعات أو الحالات.

Art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is produced.

فالحكم مثلاً بأن هذا الدواء يشفى "كالياس أو سقراط" أو بضع أفراد آخرين إنما يرجع إلى التجربة، أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى جميع المصابين من ذوى الأمزجة المعينة، هذا الحكم يرجع إلى الفن.

وكلما تقدم الإنسان فى مضمار الحضارة وتشتعت مطالبه، تظهر أعداد من الفنون تبعًا لذلك: منها ما كان موجّهًا للتسلية والترفيه عن النفس ومنها ما كان موجّهًا لإشباع المطالب الضرورية. ولا شك أن الفنون التى من الفرع الأول أقرب إلى

الحكمة من تلك الفنون المنسبة على الضروريات، ذلك لأن هذه الأخيرة تستهدف المنفعة. وعندما اكتملت هذه الفنون جميعاً اكتشف الإنسان العلم الذى لا يقصد به اللذة أو المنفعة. وذلك فى البلاد التى تهيأ لبعض الأفراد فيها فراغ من العمل فى سبيل الرزق. وهذا هو السبب أن الفنون الرياضية قد نشأت فى مصر لأنه كان يسمح لطائفة الكهنة بالتفرغ لهذه الفنون.

ولما كانت الحكمة هى مطلبنا، وقد حددناها مبدئياً بأنها معرفة العلل والمبادئ الأولى للأشياء، لهذا فإن صاحب التجربة يعد أكثر حكمة من الحاصل على إدراكات حسية متفرقة، وكذلك صاحب الفن أى العلم العلى أعلى فى درجة الحكمة من صاحب التجربة، وأخيراً فإن صاحب العلم بالمبادئ والعلل يعد حاصلاً على أعلى درجات الحكمة.

وعلى هذا فإن تقدم المعرفة بالتدرج يقيم نظاماً ارتقائياً بين صور النشاط العلى المختلفة من أدناها إلى أعلاها، فكلما أنصبت المعرفة على البحث عن العلل وتخلصت من ظروف التجربة الساذجة وابتعدت عن الاعتبارات النفعية وارتبطت بالعلل البعيدة، كلما اقتربت أيضاً من المثل الأعلى للعلم المطلق، وهو معرفة الحقيقة عن طريق عللها ومبادئها الأولية، وليس هذا العلم سوى الحكمة التى تدرسها الفلسفة. ولما كانت الفلسفة الأولى أى الميتافيزيقا هى العلم بالعلل الأولى للأشياء، فإنها تصبح العلم بالله وبذاته من حيث أن الله هو العلة الأخيرة لكل ما هو موجود وهو الذى يؤسس كل وجود وكل معقولة^(١).

وعلى هذا يطلق على الفلسفة الأولى أو الحكمة اسم العلم الإلهى لأنه يبحث فى الله وهو الموجود الأول والعلة الأولى، أما العلم الطبيعى فهو الفلسفة الثانية ويليهما العلم الرياضى. وهذه هى مجموعة العلوم النظرية التى تطلب فيها المعرفة لذاتها وهى أسمى من العلوم العملية وهى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل.

وبجمل أرسطو الاعتبارات التى كانت من أجلها الفلسفة الأولى والعلوم النظرية بصفة عامة أسمى من العلوم العملية فيما يلى:

(١) المقالة الأولى - الفصل الأول من ص ٩٢٠ - ٩٨٢ ت.

١- أن من يعرف الأشياء جميعاً بقدر المستطاع دون أن يعرف تفصيلات كل شيء على حدة يكون أكثر حكمة من غيره، لأن العلم بالعلة أو العلم الكلى أسمى من العلم بتفصيلات الواقع فقط لأن الحاصل على العلم الكلى يعلم فى نفس الوقت جميع الجزئيات والتفصيلات المندرجة تحت هذا الكلى بالقوة.

٢- أن العلوم النظرية والفلسفة الأولى بصفة خاصة تبحث فى موضوعات صعبة ليس من السهل على الإنسان معرفتها لأنها بعيدة عن الإحساس ولهذا فالباحث فيها هو أحكم الناس وهو حاصل على أسمى معرفة.

٣- وكذلك فإن الذى يعرف الأشياء بعلمها، يكون أقدر على التعليم من الذى لا يعلمها على هذا النحو، فإن الذين يعلموننا هم الذين يعرفون علل كل شيء.

٤- وأيضاً فإن معنى العلم يتحقق فى طلب العلم لذاته لا لنتائجه وهذا أقرب إلى الحكمة لأن الرجل الحكيم لا يجب أن يؤمر بل هو الذى يأمر وكذلك فهو لا يجب أن يطيع بل يتعين أن يطيعه من هو أقل منه فى الحكمة.

وأما الذى يدفعنا إلى طلب العلم لذاته لا لمنفعة والهرب من الجهل أى الارتقاء فى أحضان المعرفة، هو العجب أو الدهشة التى تلازمنا حينما نكتشف المجهول، وهذا الشعور ملازم لأجزاء العلم النظرى أكثر من ملازمته لأجزاء العلم العملى.

٥- وأخيراً إن هذا النوع من المعرفة ينصب على معرفة غاية الفعل فى كل شيء ثم معرفة الخير الأسمى فى الوجود كله.

٦- وكذلك فإن الفلسفة الأولى أى الحكمة، تبحث فى أكثر الموضوعات الوهية فتبحث فى ذات الله وصفاته وأفعاله وكيف وأنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود^(١).

(١) المقالة الأولى - الفصل الثانى - ص ٩٨٢ - ٩٨٣ ب.

٢- موضوعات الفلسفة الأولى :

إن أرسطو - كمعادته في بحث مشكلات العلم والفلسفة - يستعرض آراء السابقين وينتقد ما لا يتفق مع آرائه من مذاهبهم، وقد أشرنا إلى مجمل مواقفه النقدية في مجال العلم الطبيعي وعلم النفس.

وفي مبحث الميتافيزيقا لا يخرج عن هذا الاتجاه، فنراه يعرض لمشكلات الوجود والتغير عند السابقين فيرد على القائلين بأن الوجود مادي فقط وكذلك القائلين بأنه معقول فحسب، ويخرج إلى القول بأنه وجود مادي عقلي يرجع إلى المادة والصورة. والوجود الواقعي ليس جزئياً فحسب كما أدعى الطبيعيون وليس كلياً فحسب كما أدعى الإيليون وأفلاطون والفيثاغوريون، بل أن الوجود الحق إنما هو للجوهر المشخص. وكذلك ليس الوجود واحداً ثابتاً كما ادعى الإيليون، كما أنه ليس كثرة متغيرة كما أدعى هرقليطس، بل هو وجود يكتنفه تنظيم أعلى يشير إلى الوحدة والتماسك ويخضع للتغير المرسوم الذي يستند إلى موجود أول أزلي في قمة الوجود.

أ- موضوعات الفلسفة الأولى إذن هي الوجود ومبادئه وعلمه وصفاته الجوهرية^(١) أو بمعنى آخر تبحث الفلسفة الأولى أو علم الوجود في المبررات التي تسمح لنا بأن نقرر وجود الأشياء على نحو ما هي عليه في الواقع. فما الذي يسمح لنا بأن نقرر أن سقراط هو كذلك بالفعل وأنه موجود، وأن القرس هو على نحو ما هو موجود أمامنا بالفعل^(٢). وهذا التساؤل يقودنا إلى البحث عن حقيقة الرابطة الوجودية التي تربط المحمول بالموضوع من الناحية الوجودية - لا من الناحية المنطقية - في أي تعريف، من حيث أن التعريف إنما ينصب على ماهية الوجود وخصائصه الجوهرية. وبمعنى آخر يرى أرسطو أن المشكلة الأولى في علم الوجود هي البحث عما يسمح لنا بحمل صفات ما على موضوع ما.

لقد اعتقد أفلاطون خطأ أنه قد حل المشكلة عن طريق الجدل حينما وضع فروضاً أولية ثم حاول إثباتها، والواقع أن المنهج الأفلاطوني بهذه الصورة إنما

(١) ما بعد الطبيعة المقالة السادسة - الفصل الرابع - فقرة ١٠٢٨.

(٢) م. س. المقالة السابعة - الفصل الأول فقرة ١٠٢٨ أ ب

يبحث فى قيمة التعريفات بعد إتمامها. وكذلك فإن أصحاب العلم البرهانى يعجزون عن حل هذه المشكلة ذلك لأنهم يستخدمون التعريفات نفسها وإمكان قيامها، فلا يبقى إذن - كما يقول أرسطو - إلا أن تكون هذه المشكلة من اختصاص علم جديد لم يكن معروفاً من قبل وهو الفلسفة الأولى أو العلم الذى يبحث فى مطلق الوجود. وإذا كان بارميندس قد أثار مشكلة الوجود لأول مرة فى تاريخ الفلسفة إلا أنه لم يظن إلى أن ثمة علماً جديداً تدور مباحثه حول هذه المشكلة، فكانه أثار الجدل حول المشكلة لكى يرد على الطبيعيين وهرقليطس فحسب، وكان على أرسطو أن يعرض فيما بعد لإمكان قيام علم الوجود، ويرتب قضاياها ويستعرض مشاكله.

ب - فموضوع الفلسفة الأولى إذن هو الوجود، ولكنه ليس الوجود العرضى أو الاتفاقى أو الوجود المعبر عنه بالرابطة فى القضية، بل الوجود الذى تبحث فيه الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت. فالوجود العرضى لا يصلح أن يكون موضوعاً لأى علم إذ أن الأعراض زائلة وغير ثابتة وترد إلى المقولات التسع. أما الوجود الاتفاقى فهو معلول عرضى، وموضوع العلم يجب أن يكون ضرورياً، أما الوجود المعبر عنه فى القضية فهو يتعلق بالصدق أو الكذب من الناحية المنطقية لا من الناحية الوجودية. ولكن الوجود العرضى والاتفاقى إنما يفترض بدهاة وجود جوهر تحمل عليه هذه الأعراض والصفات المتعلقة بالموضوع. وعلى هذا فإن جميع أنواع الوجود إنما ترجع إلى الجوهر وتشتق منه، وإن لم يكن ثمت جوهر لم توجد الأعراض أو الصفات.

فموضوع هذا العلم إذن هو الجوهر من حيث طبيعته الأولية أى حيث وجوده.

ج - ويتعين على الفلسفة الأولى أيضاً أن تضع المبادئ الأولية أو البديهيات، أى المبادئ الكلية التى تعم جميع الموجودات والتى بدونها يستحيل الكلام عن الوجود على أى نحو. وهذه المبادئ هى: الذاتية والتناقض والثالث المرفوع، وهى مبادئ أولية وبديهية من حيث أنها لا تقتصر إلى البرهان، ولكن تقام

الحجة^(١) على منكريها باستخدام برهان الخلف أى تثبت لهم أنهم حينما ينكرون هذه المبادئ فإنهم يقرون بصدقها فى نفس الوقت، فتطلب إلى الخصم أن ينطق بلفظ واحد له مفهوم فإذا قال "إنسان" فإنه يقصد بذلك الإشارة إلى ماهية معينة يستحيل أن تكون "لا إنسانا". فكأنه يسلم ضمناً بأن ما هو إنسان ليس "لا إنسانا"، أى أنه يسلم بصدق مبدأ عدم التناقض وهكذا يمكن الرد على حجج بروتاغوراس وأتاربه الذين ينكرون هذا المبدأ فلا يمكن اجتماع الأضداد أى الوجود واللاوجود فى شيء واحد يكون بالفعل، بل يمكن ذلك فى حالة كونه بالقوة. وأيضاً يستحيل أن يكون الإحساس الواحد والرأى الواحد صادقاً وكاذباً فى نفس الوقت، وبالنسبة للشخص الصحيح والمستيقظ والعالم ومن يرى الأشياء عن قرب. والحس الصحيح لا ينقل إلينا عن شيء واحد فى وقت واحد أنه كذا وليس كذا، وأخيراً فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه كما زعم هرقليطس القائل بالتغير المستمر، بل تنعدم الصورة وتبقى الهيولى كمقوم لتحل فيها صورة أخرى. وعلى هذا فقد أمكن لنا أن نعرف حقائق الأشياء لأن العلم ينصب على الصورة وهى ثابتة دائمة ما دام الشيء باقياً وأما الذى يتغير فهى أعراض الشيء فقط. وكذلك فإن القول باجتماع الوجود واللاوجود معاً فى آن واحد إنما يؤدى إلى استحالة التغير والتحول بين الأشياء وهكذا فإننا نرى كيف أن مذهب الصيرورة المطلقة والكثرة اللامتناهية عند هرقليطس قد انتهى إلى مذهب. بارمينيدس القائل بالسكون التام والوحدة التامة، وكلا المذهبين بعيد عن الصواب ومن ثم فإنه يجب التسليم بصحة المبادئ الأولية التى تدخل فى نطاق مباحث الفلسفة الأولى.

د - وليست الفلسفة الأولى علم الخير، أو علم العلة الغائية، أو علم العلة المحركة وهى لا تبحث كذلك فى تحليل الموجودات وردها إلى عناصرها الأولية المادية كالماء والهواء والتراب، وليس من وظيفتها أيضاً أن تصعد عن طريق الجدل إلى المعقولات العليا الدائمة كما فعل أفلاطون، بل هى تبحث فى تعيين الخصائص المشتركة للموجودات كما هى فى الواقع المحسوس. فهى إذن العلم الكلى الذى

(١) م. س - المقالة الرابعة - ف - ٤ - ٧.

يبحث فى الماهية فيدرس ما هو مشترك بين الجواهر ويحدد ماهيات الأشياء التى تجعلها تندرج تحت جنس معين وتتعين بفصل نوعى^(١).

ويجب ألا يظن الباحث فى هذا العلم أنه حينما يبحث عن الوجود من حيث هو وجود فحسب، سيحصل على الجنس الأعلى للوجود، فهذا خطأ قد وقع فيه الفيثاغوريون والأفلاطونيون، فقد سبق أن ذكرنا^(٢) كيف يضع أفلاطون الوجود كجنس أعلى فى محاوره السفسطائى، غير أن الوجود مع أنه صفة كلية إلا أنه لا يعد جنساً تكون الموجودات الأخرى أنواعاً تندرج تحته، ذلك أن أوائل الأجناس هى المقولات، أما الوجود بمعنى الواحد أو الجوهر فهو متقدم عليها ومشترك بينها^(٣) لا بالمعنى الذى أشار إليه أفلاطون حينما جعل الواحد أو الوجود جنساً بحيث تصدر عنه سائر الموجودات، ولكنه مع هذا لم يجعل الوجود نقطة البداية فى مذهب بل بدأ من الأضداد كالوجود واللاوجود، والواحد والكثير، والمتناهى واللامتناهى، وجعل الموجودات تصدر من مزيج من هذه الأضداد.

وتعارض الفلسفة الأولى هذا الاتجاه فتغلق الباب أمام الجدل، فالأضداد ليست مبادئ أولية، ولكنها حالات وجودية للجوهر، فإن الشيء يكون جوهرًا قبل أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا، وكذلك فإن الجوهر الشخص كإنسان أو كفرس ليس له ضد، من ثم فإن مبدأ الأضداد لا يصلح أن يكون نقطة بداية للجدل^(٤).

وإذا كان الوجود ليس جنساً وليس أحد طرفى الضدين فلا يبقى إلا أنه محمول، وأنه يحمل على أشياء جزئية شخصية مثل سقراط وكالياس وهذه الموجودات المشخصة هى التى تدرسها الفلسفة الأولى لاستخلاص ما بينها من خصائص مشتركة.

(١) م. س. المقالة الثالثة - ف ٣ - فقرة ١٩٨ أ.

(٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول.

(٣) ما بعد الطبيعة - المقالة العاشرة - ف ٢.

(٤) م. ص - المقالة الرابعة - ف ٢ - فقرة ١٠٨٧ أ.

ويذكر أرسطو أن أفلاطون قد أخطأ حينما جعل الكلى موضوعاً للعلم وليس الجزئى المشخص فاقتضاه ذلك أن يضع فوق المحسوس المتغير أصولاً ثابتة معقولة وهذه الأصول هي المثال.

هـ- والواقع أن أرسطو يقرر أيضاً صراحة، أن موضوع العلم هو الكلى، فهل ثمت تعارض بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أرسطو من حيث أنه يجعل الجوهر الجزئى المشخص الموضوع فى علم الوجود بينما يجعل الكلى موضوعاً للعلم أى الموضوع الأول فى المعرفة؟

إن أرسطو لا يقصد بالكلى المثال الذى وضعه أفلاطون فى العالم المعقول والذى يتجاوز نطاق المحسوس ويسمو عليه. ولكنه يرى أنه لكى يقوم البرهان لا بد من وجود حد أوسط، ولكى يكون ثمت حد أوسط لا بد من وجود الكلى، لأن الماهية والتعريف والكلى ألفاظ مترادفة غير أن الكلى الذى يتألف منه الحد الأوسط فى القياس البرهانى ليس من نوع المثال الأفلاطونى الموجود فى خارج الأشياء بل إن هذا المثال لا يعتبر كلياً إذ ليس له وجود مفرد^(١) إلى وجوار المفرد المحسوس، أما الكلى الذى يشتمل عليه الحد الأوسط فهو يتألف مما هو مشترك بين الحالات المختلفة المتضمنة فى الحد الأصغر.

ونحن نحصل على الكلى المتضمن فى الحد الأوسط عن طريق الاستقراء مستخدمين فى ذلك الإحساس والفكر معاً، فبالإحساس ندرك الموجودات الجزئية المفردة، وبالفكر نستخلص الخصائص المشتركة بينها، وعلى هذا يقوم العلم فلا يكون موضوعه الحادث الجزئى بل الكلى الضرورى، بينما يكون الجوهر الأحق بالوجود هو الجوهر المشخص أى المحسوس. فلا يوجد تعارض إذن بين نظرية أرسطو فى المعرفة ونظريته فى الوجود.

(١) والتعريف - عند أرسطو - لا ينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة تحكمية فى زمان ومكان معينين أى بدون سبب معقول، وكذلك فإن الزمان والمكان متجانسان عند أرسطو (ما بعد الطبيعة - المقالة السابعة ف ١٥).

لقد اتضح لنا إذن أن الحد الأوسط ليس من نوع الكلّي الأفلاطونى بل هو يعبر عن وحدة حالات الحد الأصغر وهى وحدة حالة فى الأشياء^(١). وليست خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعى المحسوس للأشياء^(٢). وهذه الوحدة الحالة فى الأشياء هى الماهية التى يشتمل عليها التعريف^(٣). كما ذكرنا.

ويتساءل أرسطو عما إذا كان للماهية وحدة حقيقة، إذ أنه بدون التسليم بوجود هذه الوحدة فى الماهية لا يكون الجوهر واحداً، فإذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان له قدمان، فما الذى يجعلنا نسلم بأن الحيوان ذا القدمين ماهية واحدة وليس تأليفاً من حدين منفصلين؟ وكذلك ما الذى يجعلنا نسلم بأن عبارة "حيوان أبيض" تعبر عن ماهية واحدة وأنها ليست تأليفاً من ماهية وصفة^(٤)؟ هذه إذن مشكلة خطيرة، فهل نحصل على ماهية الموجود بأن نرص عناصر إلى جوار بعضها - كما يقول الذريون - وأو أن الماهية وحدة حقيقة؟

ولكى نجيب على هذا التساؤل - بحسب مذهب أرسطو - يجب أن نميز بين الأجزاء المادية للشيء وما يتعلق بصورته أو ماهيته. فالأجزاء المادية للدائرة هى النقاط التى تنقسم إليها. أما أجزاؤها الصورية فهى الجنس (من حيث أن الدائرة شكل مسطح) والفصل، ومنهما يتألف تعريف الدائرة ولا تنشأ الدائرة من رص أجزائها المادية إلى جوار بعضها، إذ أن مفهوم الدائرة متقدم على هذه الأجزاء مادامت فكرة نصف الدائرة تتضمن بالضرورة فكرة الدائرة، وكذلك أيضاً فإن الزاوية الحادة - وهى جزء من الزاوية القائمة - تعتبر لاحقة أو متأخرة منطقياً عنها إذ أنها تعرف بأنها أصغر من القائمة، وكذلك فإن اليد لاحقة فى الوجود على ماهية الجسم الحى ما دام لا يمكن وجود اليد بدون الجسم.

(١) ἐν παρά τά πολλά ἐνκατὰ πολλὰν

(١) التحليلات الثانية - المقالة الأولى - ف ٢.

(٢) ما بعد الطبيعة - المقالة السابعة - ف ٤. فقرة ١٠٢٠ ب.

(٣) م. س. المقالة السابعة. ف ١٢. فقرة ١٠٣٢ ب.

والواقع أنه يصعب التمييز - فى أى شىء - بين أجزائه الجوهرية المتعلقة بالماهية وأجزائه المادية، فمن العسير مثلاً أن نقرر أن اللحم والعظم لا يكونان جزئين فى ماهية الإنسان وقد استغل الأفلاطونيون هذه الصعوبة فأرجعوا الماهية الصورية للأشياء إلى أعداد تاركين مكونات الشىء الأخرى كلها فى الأجزاء المادية المحسوسة^(١).

وعلى أية حال فإن وحدة الشىء أو الجوهر الشخص لا تتحقق عن طريق رص أجزائه المادية إلى جوار بعضها، إذ أن هذه الأجزاء متأخرة أو لاحقة على ماهية الوجود أو صورته، وإنما تتحقق وحدة الشىء عن طريق وحدة مكوناته المنطقية وهى الجنس والفصل، وهى لا يتحدان عن طريق مشاركة الجنس فى الفصل، إذ كيف يشارك الجنس فى قصول عدة متعارضة، وكذلك لن يتم الاتحاد بينهما بحيث تكون القصول متضمنة فى الجنس فإن ذلك يقضى على وحدة الجنس. يبقى أن هناك نوعاً آخر من الوحدة بين الجنس والفصل ذلك أن لفظ "حيوان" ولفظ "له قدمان" لا يعبران عن موجودين منفصلين بل يشيران معاً إلى موجود واحد، يبدو فى صورة غير معينة حينما نطلق عليه لفظ "حيوان" فقط أى أنه يكون مادة أو موجوداً بالقوة، وحينما نضيف إليه لفظ "له قدمان" فإنه يصبح موجوداً بالقوة، وحينما نضيف إليه لفظ "له قدمان" فإنه يصبح موجوداً معيئاً له صورة، أى يكون موجوداً بالفعل. وعلى هذا فالموجود الواحد الذى تتحقق وحدته فى التعريف المنطقى يشير إليه الجنس بطريقة غير كاملة ويعينه الفصل بطريقة كاملة^(٢)، أى أنه يكون بالقوة أولاً ثم يصبح بالفعل بعد تعيينه، على أن ما هو بالفعل يجب أن يتقدم على ما هو بالقوة مطلقاً، فالإنسان بالفعل متقدم فى الوجود على مكوناته إذ أن قولنا بأن لفظ "حيوان" فى تعريف الإنسان يشير إلى عدم التعيين إنما يكون بالتقسية إلى سابق علمنا بما هو معين أى بالفعل وهو الإنسان.

(١) م. س - المقالة السابعة - ف ١١.

(٢) م. س - المقالة السابعة - ف ١٢ - فقرة ١٠٣٢ ب.

ومن ثم فلا ينبغي استخدام القسمة الأفلاطونية في إقامة التعريف^(١) لأنها منهج لتركيب التصورات المنفصلة فحسب، فهي تبدأ بالجنس فتقسمه وتستمر على هذا النحو إلى أن تصل إلى الموجودات المشخصة فكانها تنتقل من الوجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، أما المنهج الصحيح فهو الذى يصعد من تعريف الموجود المشخص أى من الجنس والفصل لينتهى إلى الجنس أى ما هو بالقوة وهو الكلى الأفلاطونى.

وهذا الحد البسيط الغير المنقسم الذى يشتمل عليه الجنس والفصل معا والذى يشير إلى الماهية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإدراك المباشر الذى يسميه أرسطو بالحدس^(٢) ولا يخطئ الحدس فى إدراك هذه الحدود البسيطة أى الماهية مثله تماما كالإحساس بالنسبة للمحسوس الخاص وإنما يقع الخطأ حينما نركب أفكاراً مجردة وليس حينما نحدس حدوداً بسيطة أى ندركها إدراكاً مباشراً^(٣).

وليس هذا الحدس من نوع الحدس الأفلاطونى الذى يعتبر نهاية المطاف فى حركة الجدل، وتكون المثل - التى تتجاوز نطاق المحسوسات - موضوعاً له، بل أن هذا الحدس يوجد فى عملية الإدراك الحسى فهو حال فى الإحساس كما تحل الماهية فى الشيء^(٤). ونحن ندرك الكلى مثل "الإنسان" إدراكاً حسياً وحدسياً من خلال الفرد المشخص: كالياس أو سقراط^(٥).

٣- نقد النظرية الأفلاطونية:

لقد تبين لنا إذن كيف أن الماهيات حقائق ثابتة حالة فى الجزئيات ولقد أخطأ أفلاطون حينما فصل بين هذه الحقائق والمحسوسات أى حينما جعل الماهيات مفارقة ذات وجود يعلو على الوجود الحسى. وقد أشار أرسطو إلى أن أفلاطون قد استمد فكرته عن المثل المفارقة من الكلى الأخلاقى الذى توصل إليه سقراط عن طريق الاستقراء وجعله موضوعاً لتعريفاته. وقد أخرج أفلاطون من حيزه الأخلاقى لكى

(١) م. س. - المقالة الثامنة - ف ٤ - فقرة ١٠٤٥ - راجع كذلك الفصل السادس من نفس المقالة عن وحدة التعريف.

(٢) νόησις

(٣) كتاب النفس المقالة الثالثة - ف ٦ - فقرة ٤٣٠ ب.

(٤) ما بعد الطبيعة - المقالة التاسعة - ف ٩ - فقرة ١٠٥١ ب.

(٥) التحليلات النامية - المقالة الثالثة - ف ١٥ - فقرة ١٢٠٠.

يشمل الطبيعة بأسرها فذهب إلى أن المثل هي الكليات أو الجواهر المفارقة التي تقابل الماهيات المتضمنة في التعريفات، أما الجزئيات أو المحسوسات فإنها تفسر بمشاركتها في هذه المثل الكلية المفارقة. وقد حشد أرسطو جملة من الاعتراضات الجدلية على نظرية المثل^(١). ونجد قسماً منها في محاوره بارمنيدس أورده أفلاطون نفسه ليستعرض احتمالات نقد مذهبه بعد أن احتدمت أزمة المشاركة^(٢).

وقد أوضح العلم الأول كيف أن أفلاطون قد فشل في التوحيد بين العلم والجوهر أو الكلي، وترجع حجة بهذا الصدد إلى موقفين رئيسيين:

١- إما أن تكون المثل موضوعات للعلم ومن ثم قلن تكون كليات أو جواهر.

٢- وإما أنها جواهر الأشياء. ومن ثم فلا تصلح لأن تكون موضوعاً للعلم.

ويمكن تلخيص نقد أرسطو لنظرية المثل فيما يلي^(٣):

أولاً: لا يتحقق وجود الإنسان إلا في لحم وعظم أى أن المادة من مكوناته الأساسية، فكيف يمكن وجود مثال مفارق معقول للإنسان لا يشتمل على المادة التي تعين تشخصه، وإذا وجدت هذه المادة في المثال بطلت معقوليته وأصبح محسوساً. فلا يبقى إلا أن افتراض وجود مثل مفارقة فيه معارضة لطبيعة الأشياء. لأن هذه المثل ستكون مجردة وغير مطابق لأفرادها في العالم المحسوس.

ثانياً: إذا كان كل جوهر إنما يعتبر وحدة قائمة بذاتها، فإذا كانت المثل موجودة وتصلح أن تكون موضوعات التعريفات - كما ينبغي أن تكون بحسب آراء الأفلاطونيين - فإن المثال لن يكون وحدة قائمة بذاتها. وذلك لأن التعريف يتألف من الجنس والفصل، فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان له قدمان، وأى تعريف يجب ألا يكون عقبة في سبيل وحدة الشيء المعروف من حيث أن هذا التعريف ينصب على موجود واحد، ولكننا نجد - إذا صدقت نظرية المثل - أن تأليف التعريف على هذا

(١) راجع L. Robin, La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris 1908

(٢) راجع للمؤلف - تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الأول.

(٣) ما بعد الطبيعة - المقالة الأولى - الفصل التاسع - حيث نجد لقد أرسطو للمثل الأفلاطونية، وقد انتقدها أرسطو كذلك في مواضع أخرى متفرقة من "ما بعد الطبيعة" وأيضاً في كتبه الأخرى، وسنشير إلى انتقاداته في مواضعها.

النحو يتعارض مع وحدة الشيء المعروف، ذلك أن لفظ "حيوان" يشير إلى مثال "للحيوانية" ولفظ "له قدمان" يشير إلى مثال آخر لذوى القدمين، أى أن كل واحد من هذين اللفظين يشير إلى جوهر أو كلى ومن ثم فإن المعروف أى "الإنسان" سيشتمل حينئذ على جوهرين وبذلك تبطل وحدته الجوهرية^(١). وكذلك فإن الجنس "حيوان" لن يصبح جوهرًا واحدًا بل سيتفتت أيضًا لكى تتكون منه الأنواع، ومن ثم فيجب التسليم بأن وحدة ينبغى أن تكون فى الذهن وليس فى الخارج أى فى الأعيان كما ذكر أفلاطون^(٢).

ثالثًا: لقد أخطأ أفلاطون حينما توهم بأن القول بالمثل يحل مشكلة الميتافيزيقا وأنه يكفى لذلك أن نفترض أن الوجود المحسوس يشارك فى الوجود بالذات فمن حيث أن المثل جواهر ثابتة يتعين أن تظل دائمًا عللا على نفس النحو، أى تكون عللا ثابتة، ومن ثم فهى لن تفسر الحركات الظاهرة فى الأشياء المحسوسة، وأسباب ظهور هذه الأشياء واختفائها. ذلك أن المثال من حيث أنه ثابت غير متحرك يصلح لأن يكون سبباً للثبات وعدم الحركة وليس علة للحركة^(٣) فكيف إذن تفعل المثل وتكون ذات تأثير فى المحسوسات؟

ولن يكون هذا التأثير - بالطبع - عن طريق حلول المثل فى الأشياء، ذلك لأن المثل مفارقة والمفارقة لا يحل فى المحسوس، ولن تكون المثل كذلك عللا محركة للأشياء إذ أنها معقولات ثابتة أزلية وغير متحركة، فضلا عن أن المفارقة المجرد والكلية بصفة عامة يعجز عن تحريك أى شىء جزئى أو إحداثه، ذلك أن الشىء الجزئى الموجود بالفعل هو الذى يحدث شيئا جزئيا آخر. فالهندس مثلاً هو الذى ينفى البيت، والإنسان هو الذى يلد إنسانا آخر وهكذا^(٤).

ومن ثم فإن المثل الأفلاطونية لن تفسر الصيرورة الظاهرة فى الأشياء. ولن تكون هذه المثل المقترحة سوى نسخ أخرى من الأشياء الجزئية مضافا إليها لفظ -

(١) م. س - المقالة الثالثة عشر - ف ٤ - فقرة ١٠٢٩ ب.

(٢) م. س - المقالة السابعة - ف ٧٢ - فقرة ١٠٣٢ ب.

(٣) م. س - المقالة الأولى - ف ٧ - فقرة ١٨٨ ب.

(٤) م. س - المقالة الأولى - ف ٩ - فقرة ١٩١ أ.

فى ذاتها - بحيث أننا بدلا من أن نفسر وجود الأشياء فى الواقع سنعمل على مضاعفة أعدادها.

رابعا: أن حجج أفلاطون لإثبات المثل قد تؤدى إلى نتائج منها- أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة فحسب بل سيوجد لها عدد لا متناه من المثل. لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى مثالا، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانا ثالثا، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانا رابعا، وما هو مشترك بين الإنسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنسانا خامسا وهكذا إلى ما لا نهاية. أى أننا سوف لا نقف عند حد معين، أو بمعنى آخر سوف لا نصل إلى مثال أخير ثابت يكون نموذجا وعلّة لوجود أفراد الإنسان: ومن ثم فستتلاشى جوهرية المثال وهذه هى حجة "الإنسان الثالث"^(١).

خامسا: إن القول بوجود مثل لكل ما هو موجود فى العالم المحسوس يتطلب التسليم بوجود مثل للعلاقات، وللإضافات وللأعراض والكيفيات وكذلك للماهيات الرياضية، ولكن هذه كلها معان ذهنية لا يمكن أن تقوم بذاتها فى الخارج، ومن ثم فيستحيل قيام مثل لها، الأمر الذى يكون من شأنه أن يلحق النقص بعالم المثل لقصوره عن ترجمة كل ما هو واقع بالفعل فى العالم المحسوس.

ويبدو أن أرسطو لم ينتقد الماهيات الرياضية بنفس الدرجة التى انتقد بها المثل المفارقة، فعلى الرغم من أنه انتقد آراء أفلاطون الشفوية وأرجع القول بأن المثل أعداد إلى الفيثاغوريين، إلا أنه كان يشعر فى نفس الوقت بأن الماهيات الرياضية لا تضيف أعدادا جديدة إلى المحسوسات لأنها من طبيعة مختلفة عن المحسوسات، إذ أنها تنشأ من تجريد الصور والحدود من الأشياء مع استبقائها لمحتوى هذه الأشياء، فهى وسط بين المحسوس والمعقول بحيث لا تصلح أن تكون أيا منهما، أى أنها لا تكون بحال جوهر محسوس أو جوهر مفارقا معقولا، بل تنضاف كمحمولات للأشياء أو كتحددات كمية لها.

(١) م. س. - المقالة السابعة - الفصل الثالث عشر - فقرة ١٥٣٩.

سادساً: إن قول أفلاطون بمشاركة المحسوسات في المثل ليس إلا نوعاً من الاستعارة الشعرية، وعلى هذا سيظل الانفصال والتباعد قائماً بين عالم المثل وعالم المحسوسات فيبدو العالم الأول، وكأنه عالم خيالي عديم للقيمة، فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في العالم الواقعي المحسوس من أعداد للموجودات، دون أن تكون لهذه الموجودات الخالية أى فائدة في نظام الوجود.

ويرجع ذلك إلى أن أفلاطون لم ينجح فى إيضاح نوع الصلة بين المثل والمحسوسات وكيف تتم المشاركة بينهما، ومن ثم فلا يمكن معرفة تأثير المثل فى المحسوسات لأنها مفارقة لها، مغايرة لها فى الطبيعة وبعيدة عنها وكذلك فنحن لا نشعر بأى أثر للمثل فى إدراكنا للمحسوسات. والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود المثل إدعاء لا سند له من الصحة لأن كل معرفة مصدرها الإحساس كما يذكر أرسطو فى كتاب النفس.

ليست المثل إذن ماهيات واقعية للأشياء وهى كذلك لا تصلح أن تكون مبادئ لتفسير وجود المحسوسات^(١). والواقع أن أرسطو قد استغل - إلى أقصى حد - الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى بصدد نظرية المشاركة، كما نجدها فى محاوره بارمنيسدس ثم المحاولات المتكررة من هذه الأزمة فى محاورتي "السفسطائي" و"فيليبوس" وأخيراً فى التعاليم الشفوية للأكاديمية.

٤- الوجود الواقعي (الجوهر المشخص)

إذا كان أرسطو قد انتقد المثل الأفلاطونى واعتبره بعيداً عن الوجود الواقعي فيكف إذن تصور هذا الوجود وعرفه؟.

يبدو أن أرسطو قد تصور الوجود الواقعي وعرفه بطريقتين مختلفتين:

- ١- عن طريق الإحساس
- ٢- عن طريق العقل

(١) م. س - المقالة الثالثة عشر - ف ٩ - فقرة ١٠٨٦ ب - وأيضاً المقالة الأولى ف ٩ - فقرة ٩١١ ب.

ولم يتروك أرسطو في تفصيل طريق الإحساس على طريق العقل، إذ الإحساس عنده هو المصدر الأول للمعرفة ولهذا فقد أكد بصراحة ووضوح أن الوجود الواقعي هو ما يقع تحت الإحساس أو هو المحسوس أو الجزئي.

ومن ثم فقد اعتبر الجوهر المشخص - كالإنسان وفرس - الجوهر الأول والجوهر الحقيقي الوحيد الذي تكون جوهرية الأجناس بالنسبة إليه جوهرية ثانوية مفتقرة لا تقوم بذاتها. هذا الجوهر وعلل وجوده هو موضوع البحث الأساسي في الفلسفة الأولى كما سبق أن ذكرنا، ولكننا نلاحظ أن لكلمة "جوهر" معنيين مختلفين، فعندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات فإننا نستعمل اللفظ بمعنى ثانوي فيكون استعمالنا للجوهر كمحمول. ولكن المعنى الأول للجوهر يشير إلى شيء مفرد تماماً، هذا الرجل، هذا الفرس أي موجود له وجوده الذاتي المستقل وهو موضوع تضاف إليه محمولات، ورغم قبوله لصفات وأحوال كثيرة فإنه يبقى واحداً غير متكرر، فسقراط في شبابه أو في شيخوخته هو سقراط نفسه ذو الطبيعة الواحدة المعينة، وكذلك الصفات والأفعال لا تقبل الكثرة في ذاتها بل تظل واحدة بالنسبة للموضوع الواحد، فاللون لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في نفس الوقت، بل يظهر لون واحد بعينه في حال واحد، والفعل الواحد لا يمكن أن يحتمل الخير والشر معاً. وعلى هذا فيمكن القول بأن الجواهر المفردة المشخصة هي الجواهر الأولى وهي الأصول الثابتة الدائمة في عالم التغير أو هي اللامتغيرات في الوجود، إذ أن الجوهر المشخص على الرغم من خضوعه لجميع صور التغير من أدناها إلى أقصاها، من الميلاد إلى الموت أو الغناء، وكذلك للفعل والانفعال ولسائر أنواع التحولات الكيفية والكمية، إلا أنه يظل مع هذا جوهرًا واحد قائما بذاته خلال جميع هذه التغيرات، إذ أن وجود الجواهر المشخصة هو الشرط الأساسي لوجود العالم، فهي حاملة الصفات وموضع الإضافات ومحط الفعل والانفعال وكل أنواع التغير.

لقد اتضح لنا إذن كيف أن وحدة الجوهر من الناحية العددية هي مصدر تشخصه وتفرده وأن هذه الوحدة هي الخاصية الأساسية للجوهر الأول الجزئى^(١) وهي التى تجعله مستعداً لقبول الأضداد من الصفات دون أن يتكرر فى ذاته. ولكن الذى يقبل الأضداد دون أن يفقد وحدته يكون له وجود بالقوة، وهذه من خصائص المادة، فالمادة إذن هي التى تقيم الجزئى الشخص^(٢)، وعلى هذا فالجوهر الشخص مدين بخاصيته الأولى للمادة، التى تعتبر المقوم الأساسى لوجوده والحامل الأول الذى يمنح الواقعية للمحسوسات ويجعلها ظاهرة للإحساس. ولكن استناد أرسطو إلى المادة والإحساس وحدهما لتفسير الجوهر وتأليفه فى الواقع إنما يجعل منه فيلسوفاً مفرطاً فى الاتجاه الحسى مثل انتستين. ولهذا فهو يعود ليراجع موقفه هذا، فيقرر فى صراحة أن الجوهر الحقيقى مركب من مادة وصورة.

ولكن يبقى أن نقرر بوضوح أيهما أحق بصفة الوجود الواقعى الحق؟ إن اعتبار الإحساس وحده مقياساً للوجود إنما يجعل أرسطو متفقاً فى رأى ليس مع أتباع المذهب الحسى فحسب بل أيضاً مع خصوم المعرفة على وجه الإطلاق من السفسطائيين، ولا سيما بروتاغوراس بالذات الذى يعارضه أرسطو. وفى ذلك أيضاً إنكار لمبدأ عدم التناقض^(٣)، فالتشخص إذا كان حقاً لا يمكن أن يصدر عن حسية بروتاغوراس التى تنتهى إلى السفسطة، ولكن أرسطو يؤكد أنه يقصد بالإحساس ذلك الإدراك الذى لا يخطئ، والذى يتمثل فى إحساس الرجل الطبيعى لا المختل^(٤)، وقد رأينا بصدد الكلام عن الماهيات والتعريف كيف يحيل أرسطو الإحساس إلى نوع من الحدس، ذلك أن موضوع الإحساس ليس هذا المفرد أو ذاك فحسب، بل المفرد أو الجزئى فى دائرة نوعه، ومن ثم فإن الإحساس يتحول إلى

(١) م.س - المقالة الثالثة - ف ٤ - فقرة ٩٩ ب.

(٢) كتابة المقولات οσα ἀριθμω πολλὰ ὑλην ἐχει

(٣) ما بعد الطبيعة = المقالة الرابعة - ف ٤ - فقرة ١٠٧ ب.

(٤) م.س - المقالة الحادية عشر. ف ٦. فقرة ١٦٠٢ ب.

ضرب من التعقل، فالموجود الواقعي إذن هو ما يستخلصه العقل أكثر من كونه مدركاً بالحس موضوع التعقل وليست المادة كذلك.

ونحن نرى أرسطو يؤيد هذا الاتجاه في المقالة السابعة حينما يميز بين ثلاثة أنواع من الجواهر: الجواهر المادى، والجواهر المركب من المادة والصورة، ثم الجواهر الصورى. وهو يضع الجواهر الأخير في المرتبة الأولى من حيث أنه الأحق بالوجود وهو موضوع التعريف^(١). كما ذكرنا.

وإذن فالصورة هي العامل الجوهرى فى الوجود المركب من الصورة والمادة إذن أن المادة هي مجرد قابل للصورة ومن ثم فهي لا تلعب سوى دور ثانوى فى وجود الأشياء.

هـ- المادة والصورة - القوة والعقل

لقد أدى بنا تحليل مكونات الجواهر الشخص إلى الكشف عن الصورة والمادة، وعما بينهما من تضاد يشير إلى جوهرية الصورة والوضع الثانوى للمادة فى المركب منهما معاً.

وقد عبر أرسطو عن ذلك بنظريته فى القوة والفعل، فليس التضاد بين المادة والصورة سوى تضاد بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. وقد رأينا فى دراستنا للمذهب الأرسطى كيف أن أرسطو يطبق بدقة مبدأ القوة والفعل فى جميع مراحل المذهب. فما علاقة القوة بالفعل أو المادة بالصورة؟

لقد أشرنا إلى قول أرسطو إن الجواهر أو الماهية^(٢) هي الموجود بما هو موجود وذلك يعنى أنها لا ترد إلى مبدأ أعلى منها حيث أنها هي مبدأ أساسى للموجود. وإذا كانت الماهية مبدأ أول للموجود فذلك لأنها فعل، والفعل متقدم دائماً على القوة. فما هو الفعل^(٣) إذن؟ عن الفعل بالنسبة للقوة كالمستيقظ بالنسبة للنائم،

(١) م-س - المقالة السابعة، ف١٧ - فقرة ١٠٤١ ب.

ὄντῃα η

εὐεργετῇα η

وكالبصر بالنسبة لغير التام^(١). فالبصر والتمثال والشيء التام هي أشياء بالفعل، أما مغمض العينين والنحاس والشيء غير التام فهي بالقوة بالنسبة للأشياء الأولى. والفعل كذلك هو وظيفة الموجود بالفعل أو عمله، فالإبصار مثلاً هو وظيفة العين^(٢). ويعتبر الفعل كذلك صورة الشيء^(٣) أى الحالة النهائية التامة التى تشير إلى الحدود الممكنة لتحقيق الشيء فى الواقع.

من الواضح إذن أن فكرة القوة لا معنى لها فى ذاتها وأنها لا تفهم إلا بالإضافة إلى الموجود ويعتبر الموجود بالقوة هكذا لا باعتبار وجود على هذا النحو، أى بالقوة بل باعتبار أنه سيصبح موجوداً بالفعل، فالفعل هو المركز الذى تنتظم بحسبه الموجودات بالقوة.

والقوة^(٤) إما أن تكون فعلية وإما أن تكون انفعالية، وأما القوة الفعلية فهي قدرة أى شيء على إحداث تغيير فى أى شيء آخر، وأما القوة الانفعالية فهي قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر.

ويوجد نوعان من القوى: ١- قوى عاقلة وهي قوى النفس الناطقة.

٢- وقوى غير عاقلة وهي ما فى المادة^(٥).

أما القوى العاقلة فهي قوى الأضداد يفعل أحدهما أو الآخر، فقوى النفس الناطقة تستطيع أن تفعل الشيء وضده بتدخل من الإرادة الإنسانية، بينما نجد أن القوى غير العاقلة مرتبطة بمعلول واحد، مثل الحرارة فهي قوة التسخين فقط ولا يمكن أن تكون فى نفس الوقت قوة التبريد، فى حين أن الطب هو القوة على المرض والصحة معاً، وسبب ذلك أن العلم هو علة الأشياء فى العقل^(٦)، وأن النفس هي مبدأ

(١) ما بعد الطبيعة، المقالة التاسعة - ف - فقرة ١٠٤٨ ب.

(٢) εργον م. س - نفس المقالة - ف ٣ - فقرة ١١٠٤٧.

(٣) ἐντελέχεια م. س - نفس المقالة ف ٨ - فقرة ١١٠٥٠.

(٤) م. س - المقالة التاسعة - حيث يتناول أرسطو دراسة (القوة) وأنواعها بالتفصيل.

(٥) م. س - المقالة التاسعة - ف ٢ فقرة ١١٠٤٦.

(٦) م. س - المقالة التاسعة - ف ٥ فقرة ١٠٤٦ ب.

الحركة فهي قادرة على إحداث الضدين المتعلقين بعلة واحدة وذلك باختيار الإرادة^(١)، وينقسم ما بالقوة أيضا إلى قسمين:

١- قسم يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر، فإنه يتحقق له الإبصار بالفعل.

٢- وقسم آخر لا يخرج إلى الفعل خروجًا تامًا وذلك مثل قسمة الجسم إلى غير نهاية، فإن اللامتناهي لا يمكن تحقيقه أبدًا^(٢) - كما سبق أن ذكرنا في العلم الطبيعي.

والقوة كذلك إما قريبة وإما بعيدة. والقوة القريبة هي التي لا تفتقر لغير فعل واحد لكي تخرج إلى الفعل، مثل حركة المتحرك من مكان إلى آخر، وأما القوة البعيدة فهي التي تفتقر إلى تهينة طويلة مثل البذرة، إذ هي شجرة بالقوة البعيدة، لأنها تحتاج إلى رطوبة وتربة زراعية ومعامل خاصة، وزمن طويل لكي تصبح شجرة. وإذا كان ما هو بالقوة يعتبر موجودًا ناقصًا فإن الموجود الحاصل على الماهية أو الصورة يعتبر موجودًا قائمًا بذاته ومكتمل الوجود أو هو فعل تام بل أسمى درجات الفعل، ولذلك لأن الماهية هي ما يتعلق بالوجود منذ ظهوره إلى زواله فلا تزايد أو تنقص، إذ لا يمكن أن يوجد إنسان زائد أو إنسان ناقص من حيث الماهية، فالماهيات ثابتة ومستمرة^(٣) فلا تخضع الماهية أو الصورة للصيرورة^(٤) ولكن الصيرورة ترجع إلى اتحاد صورة مع موجود يكون مستعدا لاستقبالها، فيصبح هذا الموجود بالقوة موجودًا بالفعل بعد قبوله للصورة، وهذا الموجود بالقوة هو ما يسميه أرسطو بالهيولي^(٥) أي المادة وليست المادة - في الواقع - سوى مجموعة الشروط التي يجب

(١) م. س - المقالة التاسعة - ف ٥ فقرة ١٠٤٨.

(٢) م. س - المقالة التاسعة - ف ٦ فقرة ١٠٤٨ ب.

(٣) يستخدم أرسطو التعبير التالي للدلالة على إثبات الماهيات واستمرارها τὸ τί ην εἶναι

ومناها: حالة كون الموجود يستمر في الوجود على ما هو عليه.

(٤) م. س - المقالة السابعة - ف ٨ فقرة ١٠٣٣ ب.

(٥) ὕλη

تحققها لكي تظهر الصورة، وذلك يعني أن الوجود بالقوة الذى لا تعريف له، لا وجود له وأن الوجود الحقيقى هو الوجود بالفعل.

تقدم الفعل على القوة: والفعل متقدم على القوم من نواحي ثلاث^(١) :
منطقياً وزمنياً وجوهرياً.

فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الوجود بالقوة تتضمن فكرة الوجود بالفعل، ويقال على الوجود بالقوة إنه كذلك بالإضافة إلى الوجود بالفعل.

ومن الناحية الزمنية نجد أنه إذا كانت القوة متقدمة على الفعل فى الزمان المحدود القصير المدى، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الوجود بالفعل لا يصدر عن الوجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه فى الوجود، فالموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقياً بالفعل إلا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى بالفعل، والإنسان يصدر عن الإنسان، فالإنسان بالقوة وهو النطفة الأولى إنما يستمد ماهيته من إنسان بالغ، أى إنسان بالفعل.

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فإن ذلك يرجع إلى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو، فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة، أما اللاتعيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود بالفعل مكتملة ومعينة أما اللاتعيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون^(٢) حينما جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أى ما هو بالقوة.

(١) م.س - المقالة التاسعة - ف، فقرة ١٠٤٩ ب - ١١٠٥١

(٢) م.س - المقالة الثانية عشر - ف٦، فقرة ١٠٧١ ب.

الإلهيات

لقد كان أرسطو متحفظاً بصدد التوسع في العلم الإلهي، فقد ذكر في كتاب "أجزاء الحيوان" أن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هي بدون شك موجودات سامية وإلهية. ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة. ورغم ذلك فإننا نغتنب بهذا القدر من المعرفة مهما كانت ضآلته لأنه ينصب على أكمل وأشرف الموجودات. ونحن نفضل أبسط اتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء، ولذلك كما نفضل أن نرى أقل جزء من موضوع نحبه على أن نعرف كثيراً من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة.

وإذن فموضوعات العلم الإلهي قريبة من نفوسنا ومحبة إلينا، وما ذلك إلا لأنها أكثر الموضوعات مشابهة لطبيعتنا المعقولة.

٦- الجوهر الإلهي وتفردہ:

إن أول موضوعات الدراسة في العلم الإلهي أو الإلهيات هو الجوهر الإلهي أو الموجود بما هو موجود ويفتح أرسطو مقالة اللام من "ما بعد الطبيعة" بقوله "إن موضوع فحصنا هو الجوهر، لأن المبادئ والعلل التي نبحث عنها هي مبادئ الجوهر وعلله"^(١). ولا يمكن لغير الجوهر من المقولات أن يقوم بذاته.

ويستطرد أرسطو في الكلام عن الجوهر فيذكر في مستهل الفصل السادس من هذه المقالة، أنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر: اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسهما العلم الطبيعي، والثالث أزلي غير متحرك واجب الوجود لذاته، وهو موضوع دراسة علم آخر هو العلم الإلهي. وإذن فقد وضع أرسطو على قمة الوجود جوهرًا محركًا ثابتًا هو صورة خالصة وفعل محض. وسنرى - فيما بعد - كيف أفضت به دراسته للحركة في الوجود إلى إثبات وجود هذا المحرك الأزلي الثابت. إلا أننا يجب أن نقرر مبدئيًا أن أرسطو على الرغم من وجهة حججه التقليدية على وجود إله واحد للكون وقوة هذه الحجج، إلا أنه لم يتهم كثيرًا بمكونات الشخصية

(١) م س المقالة الثانية عشر. ف ١ - فترة ١٠٦٩

الإلهية وإيضاح مدى قدرتها^(١). وأثرها الفعال في الوجود كما فعل الفلاسفة الدينيون فيما بعد على اختلاف عقائدهم - فقد قصر أرسطو فعل الجوهر الإلهي على إعطاء الدفعة الأولى للكون دون أى تدخل مباشر فعال فى نظامه، ثم رتب تحته طائفة من صغار الآلهة، المحركين للكواكب.

وعلى هذا فلم يكن هدف أرسطو من استدلالاته فى هذا المجال أن يعرف الله معرفة، تامة وأن يكشف عن ذاته وعن ذاته وعن ثراء مكوناتها، والسبب فى هذا أن الله عنده ليس له أى دور فى فلسفته الأخلاقية أو السياسية، بل هو لا يعلم شيئاً عن العلم، وليس صانعاً له كما هو عند أفلاطون. ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه لم يكن لدى أرسطو أى قدر من الشعور الدينى حينما أثبت وجود إله يحرك الكون، بل كان كل هدفه أن يثبت وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضع على رأسه موجوداً واحداً قديماً، ويتضح ذلك مبدئياً من براهينه على وجود الله، فالله موجود لأنه المطلق الذى يقابل النسبى الذى نعانيه فى التجربة الإنسانية. وهو كذلك محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب قطعة الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو. وفى هذا إثبات لتنظيم ضرورى للوجود تتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائماً بذاته. فذاته إذن علة غائية للموجودات، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية فى ذاته.

تبين لنا إذن كيف أن مشكلة الجوهر الإلهي تدخل فى نطاق العلم الإلهي. ولكن معالجة أرسطو لهذه المشكلة تختلف عن معالجة أفلاطون لها. فإذا كان أرسطو يتفق مع أفلاطون فى أن الله جوهر مفارق غير جسمي - على نحو ما سنرى بالتفصيل - إلا أن هذا الجوهر المفارق يختلف عن مثل أفلاطون أو بمعنى أدق عن مثال الخير عند أفلاطون، إذا ليس هذا الجوهر كالكلى الذى ينطبق على كثيرين بل هو كلى بضرب من المائلة لا ياغتياره جنساً أعلى للموجودات. وهو كذلك ليس نموذجاً للموجودات الحسية أى صورة معقولة أزلية لصور حسية مائلة تخالطها مادة، بل هو نموذج من حيث أن الموجودات جميعاً تتجه إليه وتحاول أن تنتظم

(١) م. س - المقالة عشر، ف ٦ - فقرة ١٠٢١ ب.

بحسبه. مع أنه مفارق لها ومستقل عنها جميعاً، فهو جوهر أزل، ذاته مطابقة لماهيته، وإذا كانت الجواهر الأخرى المركبة من الصورة والمادة تبذل قصارى جهدها للتشبه به إلا أنها لن تصل إلى تمام محاكاته بحيث يحل محلها أو يحل فيها على ما يرى أفلاطون.

وكذلك فإن هذا الجوهر الإلهي ليس موضوعاً للعلم بل هو الجوهر الأسنى والعلم الأسنى الذي لا يرقى إليه العلم الإنساني الذي تنحصر موضوعاته في موجودات هذا العالم. أما العقل الإلهي فليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته. والله هو الجوهر الأسنى لأنه لا يحتاج إلى سند خارجه لكي يتحقق به وجوده بينما الجواهر المشخصة لا يتحقق وجودها إلا بوجود المادة في الخارج. فالتمثال لا يوجد بدون الرخام. والإنسان لا يتحقق وجوده بدون جسم مركب من عناصر مادية. أما الله فهو صورة كاملة لا تخالطها مادة لأنه فعل محض وربما ظن البعض أن أرسطو يناقض نفسه في نظريته إلى الوجود المفرد، ذلك أنه يرى الله صورة خالصة مع أنه موجود مفرد، بينما تحتاج الموجودات المفردة الأخرى إلى المادة لكي تكون مشخصة، ولكن الواقع أن المذهب الأرسطي في جملة يتجه نحو إعلاء مكانة الصورة كعامل أساسي في وجود الجوهر المفرد بينما تعتبر المادة مجرد مقوم وقابل للصورة وهي بالقوة بينما الصورة فعل، وإذن فوجود المادة إلى جوار الصورة في المركب منهما، يعتبر نوعاً من السلب لكمال الصورة، من حيث أن الصورة كفعل محض أشرف وأكمل من الصورة كفعل في الجوهر المفرد المشخص.

والله فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته وحاصل على وجود حقيقي إيجابى، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث أنها ترجع إلى عدم افتقاره إلى الغير في وجوده، فهو موجود مفارق يكفى ذاته بذاته^(١) وعلى هذا فلا يوجد تناقض في الموقف الأرسطي بصدد الوجود المفرد.

وعلى أية حال فإن طبيعة التفرد في المعقول الخالص غيرها في المفرد المشخص وكذلك فإن مجال النظر في كل منهما يختلف عن الآخر، فالمعقول

(١) م. س - المقالة الثالثة عشر - ف ١. فقرة ١٠٧٣.

الخالص موضوع استدلال عقلى، أما المفرد المشخص فيقع تحت الإدراك الحسى، ولهذا كانت المادة ضرورية فى تكوين وجوده، وهكذا كل مكونات العالم المحسوس. على أن تسليم أرسطو بأن العقول الخالصة المفارقة للمادة حاصل على الوجود الكامل المطلق من حيث أنه صورة خالصة لا تخالطها المادة إنما يعتبر أكثر اقتراباً من الموقف الأفلاطونى وأبعد عن الصورة الأرسطية للوجود الحقيقى كما رسمها فى فلسفته الطبيعية.

٧- المحرك الأول وصفاته:

لقد أثبت أرسطو إذن أنه يوجد بالضرورة جوهر أزلى ثابت، ونريد أن نعرف كيف انتهى إلى هذا الموقف من بحثه فى الحركة وأنواعها.

لقد أخذ أرسطو عن أفلاطون فكرة التعارض بين الحركات التى تبدو تلقائية كحركة النار إلى أعلى والحجر إلى أسفل، وحركة الكائن الحى الذى يتحرك ويسكن بالإرادة، والحركة المستمرة للسموات - التعارض بين هذه الحركات والحركات الأخرى المباشرة لها والتى ترجع إلى الدفع أو الشد.

ويتفق أرسطو مع أفلاطون فى أن الحركات التى من النوع الأول حركات أصلية وأولية وطبيعية وهى الجنس الأول للحركة أما حركات الدفع والشد فهى حركات ثانوية آلية قسرية، لا تفسر إلا بالقياس إلى الحركات الأولية لأنها مضادة لها من حيث أنها تفسر الأجسام على الحركة فى اتجاه مضاد لحركتها التلقائية إلى أسفل.

فالآلات الميكانيكية ترفع الأجسام الثقيلة إلى أعلى وتحركها فى اتجاهات مختلفة لتحقيق منفعة عملية، بينما لو أقلت الحجر من قبضة الآلة الرافعة هوى إلى الأرض أى إلى أسفل تلقائياً.

وقد أخطأ الذريون حينما فسروا الحركات الأولية التلقائية للأجسام بطريقة آلية فإن ذلك معارض للتجربة والرأى الشائع.

وهذه الحركات الأولية تصدر عن محركات غير جسمية بطريقة غير آلية وقد ظن الأفلاطونيون أن هذه المحركات نفوس، وبذلك جعلوا فى الكون نفوساً محركاً، مما يعد استمراراً للنزعة الشعورية القديمة، ولكن أرسطو يعترض على هذا

الاتجاه ويميز بين ثلاثة أنواع من الحركة: حركة العنصر الذى يتجه إلى مكانه الخاص، وحركة الكائن الحى، ثم حركة السماوات التى لا تصدر عن محركين من نفس النوع السابق.

فحركة الحجر إلى أسفل تختلف تمامًا عن الحركة الحيوية، ذلك لأنها لا تبدأ أو تنتهى إلا بفعل مؤثر خارجى يرفع ما يعوق وصول الحجر إلى مكانه فى أسفل بحيث يسكن الحجر حينما يصل إلى مكانه الطبيعي.

أما الحركة الحيوية كالحركة المكانية للحيوان فإنها ترجع إلى ميل أو رغبة، وتتوافق الحركة مع هذه الرغبة بقدر ما تسمح به الظروف الآلية للحركة والتكوين العضوى للحيوان، وإذن فلدى الحيوان القدرة على البدء بالحركة وعلى إنهاؤها، بينما العنصر المادى لا يمكن له أن يتحرك أو يسكن بنفسه فى أى اتجاه معاكس لحركته الطبيعية إلى أسفل.

وأخيرًا فإننا نجد حركة السماوات الدائرية تختلف عن حركة الكائن الحى، ومن ثم فإن أرسطو يميز بين ثلاثة أنواع من المحركات تقابل الأنواع الثلاثة للحركة، وهذه المحركات الثلاث هى:

محرك طبيعي للعنصر، محرك للحيوان، ومحرك السماوات.

وتختلف هذه المحركات عن بعضها الآخر تمام الاختلاف، إلا أنها تتصف بصفة مشتركة واحدة وهى أنها ثابتة غير متحركة، وليس صحيحًا ما ذهب إليه أفلاطون من أن كل حركة إنما تصدر عن حركة سابقة عليها، بل الصحيح أن كل حركة إنما تصدر عن محرك لا يمكن أن يكون فى نفس الوقت متحركًا، إذ أن المحرك هو ما هو بالفعل بالنسبة لمحرك يكون بالقوة مثل الشئ الساخن الذى يرفع درجة حرارة الشئ البارد. أو كالعالم من حيث كونه يعلم الآخرين، فإذا كان المحرك متحركًا كما يقول أفلاطون فإنه ينبغى أن يكون الشئ الساخن ساخنًا وغير ساخن فى نفس الوقت، وكذلك ينبغى أن يكون الشخص العالم عالمًا وجاهلًا فى نفس الوقت، إذ أنه من حيث كونه محركًا يكون عالمًا بالفعل ومن حيث كونه متحركًا يكون عالمًا بالقوة أى جاهلًا. أما اتصال سلسلة المتحركات والمحركات فإنها تؤدي فى النهاية إلى ضرورة الوقوف عند محرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك.

وقد أشار أرسطو في كتاب الطبيعة^(١) إلى المحرك الذى يحرك نفسه فذكر أنه لن يكون فى هذه الحالة بسيطاً بل سيكون مزدوجاً إذ أنه سيكون فى نفس الوقت محركاً ثابتاً وفيه جزء يتحرك بهذا المحرك.

وإذن فقد اتضح لنا أن الحركات بأنواعها الثلاثة ترجع إلى أنواع ثلاثة من المحركات الثابتة. فحركة الجماد ترجع إلى الطبيعة، وحركة الكائن ترجع إلى النفس، وحركة السماء ترجع إلى المحرك الأول وتحت طائفة من المحركين الثانى. ويرى أرسطو أن فكرة المحرك الثابت تتفق تماماً مع فكرة الصورة أو الوجود بالفعل، ذلك أن المحرك هو الموجود بالفعل فى حالة تحريكه لمتحرك فى إمكانه الخروج من القوة إلى الفعل، وهذا المحرك لا يقوم بفعل التحريك فحسب بل هو أيضاً ينظم الحركة بطريقة تجعل المادة معدة لاستقبال الصورة فى المتحرك. ففعل المحرك إذن تحريك وتنظيم معاً.

وإذا كانت دراسة المحركين الأولين أى الطبيعة والنفس ترجع إلى العلم الطبيعى فإن دراسة طبيعة محرك السماوات وخصائصه تدخل فى نطاق العلم الإلهى.

يقول أرسطو "ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك"، فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات، فإن كانت الجواهر فاسدة، فالأمر كلها تكون فاسدة، إلا أنه ليس يمكن فى الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة، وذلك أنها دائمة. ولا الزمان أيضاً: فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر، إن لم يكن زمان. والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان. فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة، أو انفعالا لها، وليس من الحركات شئ متصل سوى الحركة المكانية، ومن جملة هذه "الحركة الدورية".

فإن وجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً، لا توجد حركة. ويكون فى الشئ قوة ولا يفعل: فلا تكون فائدة فى وجوده، كما أنه لا فائدة فى فرض جواهر أزلية، كما فرض أصحاب الصور، فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة،

(١) الطبيعة - المقالة الثامنة - ف.هـ.

فليس فى هذا أيضاً كفاية، ولا إن كان أجزاء من الصور. فإنه إن لم يفعل لن توجد حركة، ولا أيضاً إن فعل مع كون جوهره بالقوة توجد حركة أزلية، وذلك أن الموجود بالقوة يمكن ألا يفعل. فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلاً، ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيرل...^(١).

وإذن فلا بد من التسليم بوجود محرك فاعل لا تخالطه قوة، وإلا كنا كالذين يحدثون الأمور من الظلمة ومما هو غير موجود.

وإذن فإن كان يوجد بالضرورة شيء يتحرك حركة دائرية دائمة وهو الفلك المحيط أو السماء الأولى فإنه يجب أن يوجد ما يحركها تلك الحركة، ولما كان كل ما يتحرك ويحرك يعتبر متوسطاً بين الأشياء، فإنه يتعين أن يوجد ما يحرك بدون أن يتحرك بفعل محرك آخر - كما سبق أن ذكرنا - وذلك من حيث كونه موجوداً أزلياً وجوهرًا وفعلًا محضًا، ويكون تعلق التحريك به كتعلقه بالمعشوق والمعقول.

هذا المحرك الثابت هو العلة الأولى للحركة فى الوجود، وهو علة غائية للموجودات من حيث أنها تتحرك باتجاهها نحوه كـمعشوق وكمعقول.

The final Cause; then, produces motion as being loved but all other things move by being moved⁽²⁾

ولا يمكن أن يطرأ أى تغيير على ذات هذا المحرك الأول من حيث أنه يحرك ولا يتحرك، وهو حاصل على وجود ضرورى، صفته الخير الأسمى، وهذا هو أكمل وجود يليق بالمبدأ الأول بحيث لا يمكن أن يوجد على غير ما هو حاصل له من الوجود.

(١) م.س المقالة الثانية عشر ف٦ - لقرة ١٠٧١ ب. وقد آثرنا أن نستشهد بالترجمة العربية القديمة للنص الأرسطى. والمرجع أن مترجمها هو اسحق بن حنين. راجع أرسطو عند العرب - تحقيق عبد الرحمن بدوى. ١٩٤٧. ص ٣ وما بعدها.

(٢) م.س - المقالة الثانية عشر - ف٧ - لقرة أ ترجمة Ross - يقول أرسطو (وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول، فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك. وفى المبادئ الأولى المعشوق والمعقول هما شيء واحد وما هو حسن، نشتهي ونشأقه لأننا نراه حسناً. والأول نختاره لأننا نراه حسناً، ونشتهي لأننا نعلقه، وليس إنما نعلقه لأننا نشتهي. وابتداء العشق إنما هو لما يعقل من العلة الأولى). من ترجمة اسحق بن حنين.

وقد أخطأ الفيثاغوريون وسيوسيبوس حينما رفضوا التسليم بأولية الوجود للجمال الأسمى والخير والأسمى، استناداً إلى تفسيرهم الرياضي للوجود فيكيف يمكن أن توجد البذرة بدون الشجرة؟ أو كيف يمكن أن يوجد الجنين بدون تأثير إنسان كامل سابق عليه فى الوجود.

“.. before the seed there is a man – not the man produced From the seed, but another from whom the seed – comes”

ويستند عالم الطبيعة والسموات إلى هذا المبدأ الأول وحياته كلها غبطة تامة ما دام فعله لذة دائمة لذاته، وإن ما نشعر به نحن من لحظات الغبطة الخاطفة يشعر الله به دائماً، فالله هو الحياة بالفعل، لأن فاعلية التعقل هى الحياة، والله فعل محض، وفعل الله القائم بذاته هو الحياة ذات الخير الأسمى والأزلية.

“We say therefore that God a living being. eternal most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God:; for this is God”.^(١)

وتمت مشكلة تتعلق بالتعقل الإلهى وهى كيف يعقل الله؟

فإذا كان الله عقلاً، وهو لا يعقل، فليس فى هذا شىء من الكرامة، لأنه سيكون كالتائم، وهذا محال. وإن كان يعقل شيئاً آخر غير ذاته، أى أن ذاته لا تكون موضوعاً لتعقله، بل تكون فيه قوة على ذلك فحسب، فهو إذن ليس الجوهر الأفضل، لأن سموه وفضيلته. إنما ترجع إلى تعقله، وسواء كان التعقل فى الجوهر الإلهى بالقوة أو بالفعل فإن المهم هو موضوع تعقل هذا الجوهر، أيكون موضوعه ذاته أن شيئاً آخر؟ وإذا كان شيئاً آخر؟ فهل يكون هذا الشىء هو الموضوع الدائم لتعقله، أو تكون هناك موضوعات مختلفة؟ إن الموضوع يخرج العقل من القوة إلى الفعل، وعلى هذا سيكون أسمى من التعقل، كما هو الحال فى الإنسان، ومن ثم فإن مثل أفلاطون وهى الموضوعات الدائمة التعقل الإلهى، التى يتأملها الصانع ك نماذج لتكوين العالم المحسوس، ستكون أسمى من الذات الإلهية.

وكذلك هل يعقل الله الخير أو أى شىء عارض؟

(١) م. س – المقالة الثانية عشر – ف ٢. فقرة ١٠٧٢ ب.

من الواضح أنه "يعقل ما هو أكثر ألوهية وكرامة ومعقولية، ولا يتخير،
فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلا
بالفعل ولكن بالقوة. وإذا كان هكذا، فلا محالة يلزمه الكلال والتعب من اتصال
العقل بالمعقولات"^(١). وقد تبين لنا كيف أن موضوع التعقل أفضل من التعقل على
الرغم من أن فعل التعقل قد ينصب على ما هو شر وناقص.

ويحل أرسطو هذه المشكلة بقوله "لما كان الله هو الموجود الأسمى، وأنه لا
يوجد معقول لديه، أسمى من ذاته، فهو يعقل ذاته، فهو إذن عاقل ومعقول"^(٢).
فالذات الإلهية إذن هي موضوع التعقل الإلهي من حيث أنها أفضل الموجودات
وأكملها وأشرف المعقولات على الإطلاق.

وفى نطاق الأمور المعقولة التي لا تخالطها المادة يكون فعل التعقل وموضوع
التعقل شيئاً واحداً، وهكذا هو حال الجوهر الإلهي. وهذا التعقل أزلي لأن الذات
الإلهية غير مركبة ولا منقسمة إلى أجزاء. وليس في العقل الإلهي أى نوع من
العمليات العقلية الإنسانية كالإحساس والتخيل والتفكير.

من الواضح إذن أنه يوجد جوهر أزلي ثابت بمعقول مفارق للأشياء
المحسوسة، ليس فيه أثر للقوة أو للمادة أو للعدم، ولا حيز له ولا مقدار، ولا كثرة
في ذاته أصل، وهو غير منفصل لا يخضع للحركة لا بالذات ولا بالعرض، لأن
جميع أنواع الحركة لا بد من أن تكون في مكان، وفعله واحد غير متغير (فالواحد
لا يصدر عنه إلا الواحد)^(٣).

(١) من ترجمة أسحق بن حنين لمقالة اللام - الفصل التاسع.

(٢) "الله معقول ومشوق وهو أسمى موجود، وهو العقل والعاقل والمعقول". ما بعد الطبيعة - المقالة الثانية
عشر - ف ٩ فقرة ١٠٢٤ ب

وقد ذكر أرسطو في كتاب النفس (لفقرة ٤٠٧) أن العقل هو المعقولات، أى أنه أرجع العاقل إلى
المعقول، فلا توجد ثنائية بين العاقل والمعقول، ولا تأثير من العقل على المعقول. فالله هو العقل والعاقل
والمعقول.

(٣) وهذه قضية سيقول بها أفلاطون والمشاؤون الإسلاميون فيما بعد لأنها نتيجة لازمة من تعريف أرسطو للجوهر
الإلهي

وهو يفعل ضرورة لا اختياراً، وهو خارج العالم وعلة غائية لحركته من حيث أنه لا يمكن أن يحرك العالم بالممارسة وهو مادي والعالم مادي. ومع أنه علة نظام العالم من حيث أنه معشوق إلا أنه لا يعلم عن هذا العالم ولا يعنى به، إذ هو يعلم الموجودات من خلال ذاته التي تعتبر نموذجاً للوجود.

وأخيراً فهو عقل يتأمل ذاته أزلياً أى أنه العقل والعقل والمعقول.

٨- المحركون الثوانى وحركات الأفلاك:

تكلّمنا عن المحرك الأول الثابت الذى لا تصدر عنه سوى حركة واحدة أزلية هى الحركة المكانية الأولى البسيطة للكون أو حركة السماء الأولى أو الفلك المحيط.

ولكن هناك حركات مكانية أخرى أزلية تلى هذه الحركة الأولى وهى الحركات الدائرية للكواكب وكل حركة من هذه الحركات يجب أن يكون المحركون المتقدمون عليها جواهر أزلية أيضاً. ومن ثم فيتعين أن يوجد عدد من الجواهر الأزلية المحركة والغير والمتحيزة، بقدر أعداد حركات الكواكب ويترتب هؤلاء المحركون الثوانى بحسب ترتيب حركات الكواكب.

ولكى نعرف عدد المحركين الثوانى يجب الرجوع إلى علم الفلك.

(أ) علاقة علم الفلك بالعلم الإلهى:

إن الصورة التى يرسمها أرسطو لعالم السماء استمدّها من آراء الفلكيين والهندسيين التى كانت زائدة فى القرن الخامس قبل الميلاد.

فقد وجد أرسطو تصوراً رياضياً للعالم عند الفلكيين، وتصوراً آخر للعالم عند

الطبيعيين.

فالتطبيعيون يركبون السماء من نفس طبيعة الكواكب المحسوسة ويجعلونها خاضعة لحركات الكون والفساد، وهم يرون أن فى الكون حركة كلية أزلية لا تترك أى شىء فى ثبات.

أما الفلكيون ومنهم أفلاطون وإيدوكس فقد وضعوا محل السماء المحسوسة سماء أخرى ذات تركيب هندسى ثابت يتألف من دوائر وأفلاك متداخلة لكل منها حركة منتظمة معينة، أى أن لكل فلك حركته الخاصة به والتى لا ترد إلى حركة

فلك آخر غيره. وهذه النظرة تظهر بوضوح التعارض التام بين المعقولة التامة للموجودات السماوية والتغيرات المستمرة للموجودات الأرضية.

وقد قبل أرسطو النظام الفلكي الذي وضعه إيدوكس ولكنه حاول البحث عن الأسباب الطبيعية لهذا النظام.

وقد لاحظ من ناحية أخرى الصلة الوثيقة بين الفلك والعلم الإلهي، ولهذا فقد حاول أن يضع علمًا فلكيًا إلهيًا، ووضع على قمة الكون محركًا معقولًا غير متحرك شبيهًا بالنفس في علاقتها مع الجسد.

(ب) حركة السماء الدائرية:

لما كانت الحركة الدائرية الأزلية خاصة بموجودات غالم السماء من حيث أن السماوات تشتت أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك الأول ولكنها تعجز عن ذلك لما ديتها، فتكتفى بمحاكاتها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية^(١). لهذا فقد بحث أرسطو في طبيعة هذه الحركة وحاول أن يبين أسبابها الطبيعية.

فذكر أن الطبيعيين أخطأوا حينما ظنوا أن الحركة المكانية والاستحالة أي التغير الكيفي، من الحركات الأزلية التامة رغم أن لها بداية ونهاية، والواقع أن بالحركة الدائرية وحدها هي الحركة الأزلية البسيطة التامة فهي تختلف عن النقلة وعن الاستحالة في أن أي نقطة فيها يمكن أن تعد نقطة بداية أو نهاية أو وسط، أي أنه لا يمكن التمييز فيها بين بداية ونهاية^(٢). وتوجد شروط هذه الحركة في طبيعة الجوهر السماوي المركب من العنصر الخامس أي الأثير الذي يختلف في طبيعته عن العناصر الأربعة الأرضية، ومن خصائص هذا الجوهر قدرته على الحركة بانتظام. وإذن فالحركة الدائرية حركة وحيدة وبسيطة ومستمرة، وهي تصلح لتحقيق فكرة الحركة الأزلية التي كان يبحث عنها الطبيعيون.

(١) وكذلك جميع موجودات ما تحت تلك القمر الخاضعة للكون والفساد فإنها تعمل بقدر ما تسمح به مادتها

للتشبه بحركة السماء الدائرية. ومن ثم فإن جميع الأشياء الطبيعية أيضًا تتضمن قسطًا من الطبيعة الإلهية

(الأخلاق النicomacheية - المقالة التاسعة - ج ١٤٤).

(٢) كتاب الطبيعة - المقالة الثامنة.

وهذه الحركة الأزلية - من ناحية أخرى - حركة ذات ضرورة مطلقة، لأنه لا يوجد زمان بدون حركة - كما سبق أن ذكرنا.

وإذن فحركة السماء حركة دائرية أزلية ضرورية لا بداية لها ولا نهاية من حيث أنها ليست حركة بين أضداد كالحركات الأخرى.

ومن ثم فليست هناك بداية للخلق، وليس ثمت أصل زمني لنظام الموجودات السماوية^(١)، بل إنها تتحرك حركات دائرية دائمة بفعل محركها الأزليين. فما عدد هؤلاء المحركين بحسب الحركات الدائرية التي تصدر عنهم؟

(ج) محركو الكواكب:

يذكر أرسطو أن إيدوكس يرى أن كلا من حركة الشمس والقمر تجرى فلا ثلاثة أفلاك، أما حركات الكواكب الأخرى فإنها تجرى في أربعة أفلاك وقد أشار كاليبوس Callippus إلى نفس مواضع الأفلاك التي ذكرها إيدوكس ولكنه يضيف فلكين آخرين لكل من الشمس والقمر وفلكاً آخر لكل من الكواكب الأخرى ما عدا كوكبي زحل والمشتري، وذلك بحسب أرصاده الفلكية - على ما يقول -.

وبالإضافة إلى هذا فإنه يرى أنه - لكي يمكن تفسير هذه الأرصاد - يجب أن يكون لكل كوكب أفلاك أخرى تفسير الحركات المضادة التي تعيد الفلك إلى حركته الأولى.

وينتهي أرسطو إلى القول بأن عدد الأفلاك المحركة للكواكب والأفلاك الأخرى ذات الحركة المضادة - بحسب التنظيم الفلكي الذي أخذ عن إيدوكس وكاليبوس - يصبح خمسة وخمسين، إذا لم تضاف للشمس والقمر الحركات المضادة فإن مجموع الأفلاك يصبح سبعة وأربعين فقط^(٢).

(١) ما بعد الطبيعة - المقالة الخامسة - ف ٨ فقرة ١٠٦٩ ب، المقالة الثامنة - ف ١ فقرة ١٠٤١ ب.

(٢) م. س - المقالة الثامنة - فقرة ١٠٧٣ ب يقول أرسطو (ترجمة إسحق بن حنين) "وبعد المحرك لكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهي التي يحركها الجوهر الأول، ومن بعده توجد متحركات آخر أولية، وهي أفلاك المتحيرة (السيارة)، فأما أن الجسم المستدير هو أزلي ولا وقوف لحركته، فهو شيء قد تبين في الطبيعيات، وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة من جوهر أزلي غير متحرك. فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية، فالمحرك لها أزلي، وأقدم من المتحرك، فإن الذي يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرًا ومن الاضطرار أن تكون هذه الجواهر الأولية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا فقلناه، فأما أنها جواهر وأن منها متقدم ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة، فظاهر. فأما الوقوف على =

ويكون هذا العدد هو عدد الجواهر والمبادئ الثابتة أى عدد المحركين الثوانى للكواكب. وكل محرك منها جوهر أزلى مفارق وصورة خالصة لا تخالطها المادة.

ويستخدم أرسطو نفس صيغة دليل المحرك الأول لإثبات وجود هذه الجواهر المحركة، إذ يجب الانتهاء فى كل حالة إلى محرك ثابت لا يتحرك ولكنه يعتبر متحركاً بالمعرض مع فلكه كحركة النفس فى الجسم الذى تحركه.

وقد أشار القدماء إلى الجواهر المحركة الثابتة ولكنهم قالوا بأنها آلهة، والواقع أنها ذات طبيعة إلهية من حيث أنها عقول مفارقة، إلا أننا يجب أن نرفض^(١) ما ألحقه بها القدماء من أساطير وصور بشرية وحيوانية لإرضاء العامة ولمصلحة الدولة.

— العالم واحد:

وعلى الرغم من تعدد الجواهر المحركة إلا أن أرسطو يؤكد أن العالم واحد لأنه إذا وجدت عدة عوالم فستكون مبادئها المحركة واحدة من حيث الصورة، كثيرة بالعدد، ولكن الكثرة تأتى عن طريق المادة، لأن تعريفاً واحداً ينطبق على سقراط وغيره من البشر من حيث أن كل واحد منهم "إنسان" وأن المادة الجسمية لكل منهم هى التى تجعلهم أفراداً متعددين، ولكن المبدأ الأول مفارق لا مادة فيه، لأنه الحقيقة الكاملة، وهو واحد من حيث العدد ومن حيث الماهية. والتعريف، وفعله واحد لا يتغير، أى أن موضوع حركته الذى يتحرك دائماً وباستمرار لا بد وأن يكون موجوداً ولخذاً وإذن فلا يوجد غير عالم واحد^(٢).

• • •

الجوهر، ولكن فى الأعداد والأعظام. وأما عدد هذه الحركات، فإنه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً... وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون. فعدد الحركات هو هذا، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادئ غير المتحركة. والحكم الضرورى فى ذلك نتركه لمن هو أقوى".
(١) هذه الفقرة إجمالى لأقوال أرسطو ورأيه فيما قال به القدماء من أن الجواهر المحركة آلهة.

(٢) م. س. — المقالة الثامنة، لفرة ١٠٢٤

يقول أرسطو (ترجمة اسحق بن حنين): فإما أن العالم واحد، فظاهر. وذلك أن العوالم إن كانت على مثال الناس. فيجب أن تكون العلل الأول أكثر من واحد، (مع كونها) متفقة فى الصورة. فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى، فكثرة هذه إنما هى فى العدد، والصورة واحدة: كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس وأما الماهية فتغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى هيولى. وذلك أن الواحد القديم المتحرك هو بالفعل والصورة والعدد. والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة، ويكون واحداً بالعدد، فإذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد".

تعقيب :

رأينا إذن كيف يحدد أرسطو مكانة الله كمحرك أول في تخطيطه العام للوجود ، ونجمل اعتراضاتنا عليه بهذا الصدد فيما يلي :

أولاً : أن القول يقدم العالم وأزلية الحركة وإنكار الخلق، يجعل الله عاطلاً عن فعله الضروري وهو الإيجاد أو حتى مجرد الحفظ والعناية. فالله بحسب المذهب الأرسطي خاضع للضرورة الكونية أى لمبدأ الحتمية، ثم كيف يكون إلهاً لا اختيار له أى لا حرية له فى الفعل، ولا يعلم شيئاً عن موجوداته، إنه كالقابع فوق قمة هرم وقد حيل بينه وبين أن يرى ما تحته.

ثانياً : إن وظيفة المحرك الأول الرئيسية هى أن يحدث الدفعة الأولى للوجود، وكيف يتم ذلك والله غير مَادى والعالم مَادى؟

لقد رجع أرسطو عن القول بالمماسّة لهذا السبب، ولكنه لم ينجح فى إيضاح كيفية إحداث هذه الدفعة الأولى، فلا يمكن أن نقبل فكرة تحريكه للعالم على أنه علة غائية له، إذ أنه لا بد للحركة وهى فعل من محرك فاعل حاصل على إيجابية الفعل.

ثالثاً : ماذا يعنى أرسطو بعشق الموجودات لله؟ وما الذى تعشقه فيه؟

وما هى مكونات الجوهر الإلهى التى تصلح لأن تكون موضوعاً لعشق الموجودات؟ إن الكمالات الإلهية غير ذات محتوى عند أرسطو، إذ أن مجرد وصف ذاته بالكمال المطلق الإلهية غير ذات محتوى عند أرسطو، إذ أن مجرد وصف ذاته بالكمال المطلق إنما يكون لغواً إذا لم نكن قد وسعنا دائرة الفعل الإلهى وجعلنا الله فاعلاً على الحقيقة لا على المجاز. ثم ما هو معنى الغبطة الإلهية والتأمل الإلهى فى مذهب يعطل الذات الإلهية ويخلع عليها ثباتاً وسكوناً مطلقاً ويجردها من المعنى الكامل للحياة الأبدية القائم على الفعل والقدرة المثلة فى الأمر التكوينى. إن موقفنا كهذا كان يجب أن يؤدى إلى ما سيقوله أفلاطون فيما بعد من أن الله كالنقطة الرياضية، فهو ذات مفرغة ومع هذا فهو حاصل - فى نظره - على اسم الكمالات. إن العجز عن إدراك حقيقة مكونات الشخصية الإلهية وتفاعلها مع البناء الوجودى، قد أدى بأمثال هذه المذاهب إلى تخطيط الوجود بمعزل عن الله ثم محاولة الربط

بينهما بطريقة تعسفية ، وتعود لتضفى على الوجود الإلهى أسمى الصفات وأشرفها دون أن يكون لهذه الصفات أدنى تأثير فى المخطط الوجودى ، فتكون هذه الصفات مجرد الألفاظ لا مدلولاً لها.

رابعاً: كيف تكون الماهية الإلهية نموذجاً للعالم والله لا يعلم شيئاً عن هذا العالم وليس له أى تأثير فى تكوينه. وإذا كان الله غير فاعل على الحقيقة فيكيف تم هذا التوافق والتماثل بين الماهية والعالم؟ أليكون ذلك من قبيل الصدفة أو من قبيل الانسجام الأزلى؟

إننا نستطيع أن نؤكد - بحسب أقوال أرسطو - أن هذا التماثل لم يحصل بإرادة الله، إذ أن الله عند أرسطو لا اختيار له كما سبق أن ذكرنا، والانسجام الأزلى يخلق على العالم قدرة ذاتية مساوقة للقدرة الإلهية.

والحق أن القول بأن الماهية الإلهية نموذج للعالم إنما يعد ترديدًا لما ذكره أفلاطون عن الماهية الإلهية وعن مثال الخير رئيس عالم المثل. فقيم إذن كان النقد الشديد الذى وجهه أرسطو إلى أفلاطون، وقد انتهى به المطاف إلى الموقف الأولى الذى التزمه أستاذه فى محاوره الجمهورية عن الله وصفاته؟

وأخيراً فإن القول بعقول محركة للكواكب لها نفس الطبيعة الإلهية من ناحية أرسطو إنما يعد إمعاناً منه فى تجريد المحرك الأول من صفات الألوهية الكاملة. وسيكون لهذه العقول دورها الكبير فى مذهب الفيض عند الإسلاميين، ولم يفتن فلاسفة الإسلام إلى أن وضع هذه العقول - التى تعتبر آلهة صغاراً إلى جوار الله إنما يتعارض مع ما خصوا به الله من صفات فعلية ثبوتية سامية بحسب النصوص الدينية.

الحق أن الله - بحسب منطق المذهب الأرسطى - لا يعدو أن يكون صيغة منطقية إقتضتها حتمية نظام الوجود فخلعت عليها صبغة وجودية، أريد لها أن تتضمن صفات الكمال المطلق المتعلقة بإله فعال على الحقيقة، ثم تعذر تبرير إلحاق هذه المكونات بها.

الفصل الثامن

الأخلاق

١- الأخلاق فرع من السياسة :

يبدأ أرسطو كتاب الأخلاق النيقوماخية^(١) بقوله "إن كل فن وكل فحوص، وكذلك كل فعل واستقضاء، إنما يقصد به أن يستهدف خيراً ما. ولهذا السبب فقد قيل بحق: إن الخير هو ما يهدف إليه الجميع. ولكن يوجد اختلاف ما بين الغايات". ويستطرد أرسطو فيذكر أن الغايات قد تكون في الأفعال نفسها أو نتائجها. وإذا كانت هناك غايات منفصلة عن الأفعال المؤدية إليها، فإن من طبيعة هذه النتائج أن تكون أفضل من الأفعال. وتعددت الغايات بحسب تعدد الأفعال والفنون والعلوم. فمثلاً الصحة غاية فن الطب، والسفينة غاية فن بناء السفن، والنصر غاية الفن العكسرى، والثروة غاية فن الاقتصاد. ولكن بعض هذه الفنون قد يكون فروعاً لفنون رئيسية أخرى، ومن ثم فإن غايات الفنون الرئيسية تفضل دائماً غايات الفنون الفرعية، لأن الذى يمارس الفنون الفرعية إنما يقوم بذلك من أجل الفنون الرئيسية.

فإذا كانت هناك غاية ما لأفعالنا نطلبها لذاتها - بحيث يكون كل فعل لنا موجهاً لطلبها - (على اعتبار أننا لا نطلب شيئاً من أجل شيء آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث يصبح مطلبنا عبثاً أجوف) فمن الواضح أن هذه الغاية التى نطلبها ليست سوى الخير والخير الأقصى .. أفلا تكون معرفته تأثير كبير على حياتنا؟ لنحاول إذن أن نحدد ما هو الخير، وما هى العلوم والملكات التى يكون الخير موضوعاً لدراستها.

إنه ليبدو لنا فى وضوح ثمن الخير موضوع دراسة أكثر الفنون إحاطة وشمولاً أى فن السياسة ، وهو الفن الرئيسى المسيطر على سائر الفنون، وذلك لأن فن

(١) الأخلاق النيقوماخية - الكتاب الأول - الفصل الأول - لفرة ١٠٩٤.

السياسة هو الذى يحدد أنواع العلوم التى يجب أن تدرس فى أى دولة، والتى يتعين على كل فئة من المواطنين أن يتعلموها، والقدر الذى يسمح لهم بتعلمه منها. ومما لا مراء فيه أن أسمى المهارات وأكثرها تأثيراً فى حياة المجتمع إنما تقع تحت دائرة فن السياسة، مثل: الفن العسكرى، وفن الاقتصاد، وفن الخطابة^(١).

فإذا كانت السياسة تستخدم العلوم والفنون الأخرى - بل إن هذه العلوم تنضوى تحتها - وكانت السياسة أيضاً هى التى تعين ما ينبغى لنا أن نفعله وما لا ينبغى لنا أن نفعله عن طريق التشريع، ذلك فإن غاية علم السياسة يجب أن تشتمل على غايات العلوم الأخرى، بحيث تكون هذه الغاية هى خير الإنسان.

ومن ثم فإن خير الدولة مقدم على خير الفرد وأسمى منه وأكثر اكتمالا حتى ولو كان خير الفرد يتمشى مع خير الدولة، هذا على الرغم من أن تحصيل الخير لفرد واحد أمر يستحق التقدير، إلا أن تحصيل خير الدولة أو المدينة أفضل من ذلك وأكثر تشبهاً بالفعل الإلهى.

فالأخلاق إذن علم وهى جزء من العلم السياسى، ولا يقدر هذا فى قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد ما دامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد.

٢- منهج البحث فى علم الأخلاق:

وبعد أن حدد أرسطو مركز الأخلاق كدراسة بين العلوم العملية وصلتها بالسياسة يشرع فى تعيين أفضل المناهج التى تصلح لدراسة السلوك الأخلاقى، فيذكر أن المناقشة حول هذا الموضوع ومعرفة قواعد السلوك الأخلاقى لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجال البحث، إذ أننا لا يجب أن ننشد الدقة فى مثل هذا الموضوع، ذلك لأن الأفعال التى يبحث فيها العلم السياسى والأخلاق فرع منه - تكون دائماً موضع اختلافات كثيرة بين وجهات النظر لهذا كانت موضوع اتفاق وليست موضوع تصديق يقينى كما هو الحال فى العلوم النظرية مثلاً.

(١) م. س - الكتاب الأول: الفصل الثانى - فقرة ١٠٩٤ ب.

فالناس يختلفون فيما بينهم على تحديد قيمة الخيرات لأن بعضهم قد حاق بهم الضرر نتيجة لثرواتهم أو شجاعتهم أو كرمهم، وهذه أمور تعارف الناس على أنها من قبيل الخيرات. ويستطرد أرسطو فيذكر أنه يشير إلى وجهة النظر الحقّة في هذه الأمور في إيجاز وبطريقة عامة لأنه يبحث في أمور لا يعتبرها جميع الناس حقاً بل الأغلبية منهم فقط. والرجل المثقف يتعين عليه أن يبحث في كل موضوع بقدر ما تحتمله طبيعة هذا الموضوع من الدقة. فمن خطئ الرأي أن نطالب الرياضي باستدلالات احتمالية أو أن نطالب الخطابي باستدلالات علمية^(١).

ولما كان كل فرد يستطيع إصدار أحكام صحيحة عن الأشياء التي يعرفها جيداً، بحيث أن كل من عرف موضوعاً ما يكون حكماً صالحاً بصدده، لذلك فإن الفرد الذي تلقى ثقافة عامة شاملة ومحيطية يكون حكماً صالحاً على وجه العموم.

ويخرج أرسطو من هذه المقدمات إلى القول بأن الشباب لا يصلحون لدراسة العلم السياسي أو الأخلاق لأنهم لم تتجمع لديهم تجارب عديدة عما يحدث في الحياة من أفعال، وهذه الافتعال هي التي تبدأ منها مناقشات هذا العلم وتدور حولها، وكذلك لأن الشباب يعيل - في الغالب - إلى اتباع عواطفه وانفعالاته بحيث تصبح هذه الدراسة عبئاً وغير مجدية لأن غايتها في الأصل ليست مجرد المعرفة بل العمل. فالأخلاق لا تصدر عن الطبيعة بقدر ما ترجع إلى العرف والتقاليد الموروثة. لهذا كلن من الضروري أن يكون المنهج في دراسة الأخلاق متمشياً مع طبيعة المشكلات التي تهت فيها^(٢) أي أن نبدأ من تجارب الأفراد الواقعية في ميدان السلوك الأخلاقي ثم نحاول استخلاص مبادئ هذا السلوك بدون الرجوع إلى أي مبدأ يتجاوز التجربة الجزئية الواقعية^(٣) ومعنى هذا أن المنهج في الأخلاق لا يقوم على الاستدلال البرهاني بقدر ما يستند إلى التجربة الواقعية. وقد أخطأ أفلاطون حينما أرجع الأخلاق إلى العقل وربط السلوك الأخلاقي بعقل أعلى هو الخير

(١) م. س - الكتاب الأول - ف ٣ - الموضع السابق.

(٢) م. س - الكتاب الأول - ف ٣ - فقرة ١٥-١١.

(٣) م. س - الكتاب الثاني - ف ٢ - فقرة ١٧٠٧ ب.

بالذات ، ذلك لأننا لا نجد هذا المثل الأعلى فى التجربة إذ أنه يتجاوز السلوك الواقعى للأفراد.

٣- السعادة غاية كل فعل إنسانى :

يتساءل أرسطو عن تلك الغاية القصوى التى يبحث عنها علم الأخلاق؟ أو بمعنى آخر، ما هو الخير الأعظم الذى يتحقق فى العمل والذى تستهدفه الأفعال الإنسانية ويكون منتهى الغايات وله قيمة فى ذاته أى لا يقتصر إلى أى شىء آخر؟ يجيب أرسطو على ذلك بأن ثمت اتفاقاً بين الناس - عامتهم وخاصتهم على السواء- على أن السعادة هى الخير الأعظم، والناس جميعاً يقرنون السعادة بالحياة الطيبة وبالعمل الطيب. وقد كان هذا رأى شائعاً عند اليونانيين على عصر أرسطو، إذ كانوا يرون أن كل فعل يقوم به الفرد إنما يستهدف من ورائه تحقيق السعادة لنفسه، وليس تحقيقاً لمطالب الآلهة أو لأى مبدأ غيبى آخر، إذ أن اليونانى كان يعتقد أن الحياة على سطح الأرض أفضل وأكمل من الحياة فى عالم آخر، ولهذا فقد جهد على أن يحقق السعادة الكاملة لنفسه فى هذا العالم فحسب.

ولكن الناس يختلفون فى فهمهم للسعادة، وتختلف آراء غالبيتهم فى تفسيرها عن تفسير (الحكيم) لها، إذ أنهم يرون أنها تتعلق بأمور سهلة واضحة مثل: اللذة والثروة والشرف، ومع ذلك فهم يختلفون فيما بينهم على أيها أحق بالسعادة بل إن الشخص الواحد قد يرى السعادة فى الصحة حينما ينزل به المرض، ثم يراها فى الثروة حينما يكون معدماً. وقد يعجب الناس جميعاً بمن يطلب مثلاً أعلى فوق مستوى إدراكهم رغم جهلهم به. ولكن الذى لا يعرف حقيقة الخير الأقصى لا يمكن له الاستفادة من حكمة الآخرين القائلين به، لهذا يجب أن نبدأ بالخيرات الجزئية الواقعية لنرى أيها يؤدى إلى تحقيق السعادة وبهذا نغفل منهج الأفلاطونيين الذين بدأوا بحثهم فى ميدان الأخلاق بأن وضعوا فوق جميع الخيرات، خيراً مفارقاً قائماً بذاته وسبباً لهذه الخيرات^(١).

(١) م. س - الكتاب الأول : ٤ - فقرة ١٠٩٥ ب.

٤- مراتب الحياة الأخلاقية:

إذا استعرضنا حياة الأفراد فإننا نجد فيها ثلاث مراتب للسلوك الأخلاقي^(١). وهى: حياة اللذة، وحياة التشريف السياسى، ثم حياة التأمل أو الحكمة.

أ - فمن حيث حياة اللذة، نجد أن غالبية الناس ولا سيما السوق منهم يفضلون حياة اللذة أى حياة العبيد والبهائم على أى شىء آخر، وهم يطابقون بين اللذة والخير الأقصى، أى السعادة، وهذا هو سبب انغماسهم فى حياة اللهو والمرح واللذة ولا يمكن أن تكون اللذة هى الخير الأقصى للإنسان لأن الإغراق فى ممارستها يجلب له الضرر والأذى ومن ثم لا تتحقق له السعادة. على أن اللذة ليست شراً فى ذاتها^(٢) على وجه الإطلاق فإنها تكون مصاحبة لتمام أى فعل، ونتيجة مباشرة له، وقد تكون شرطاً لتحقيق الخير الأقصى. أما اللذة التى يجب استبعادها من مفهوم السعادة فهى اللذة الحسية التى تطلب لذاتها وتكون وحدها غاية الأفعال الإنسانية.

ب - أما حياة التشريف السياسى، فإنها مطلب عالية القوم وخيرهم الأقصى وإليها ترجع سعادتهم، لأن التشريف السياسى غاية الحياة السياسية ولكن هذا التشريف يرجع إلى الذين يمنحونه أكثر من الذين يتقبلونه، والخير يجب أن يكون ذاتياً بالنسبة للشخص بحيث لا يرجع إلى تكريم الناس له باختياره للمنصب السياسى أو بمنحه ألقاب الشرف، بل يكون متعلقاً به تعلقاً ذاتياً فلا يمنح أو ينتزع.

والحق أن طالب التشريف السياسى إنما يسعى إلى ذلك لشعوره بفضله أى بكماله فتكون الفضيلة إذن خيراً من التشريف السياسى وأكثر اتصالاً بالنفس منه.

ج - حياة الحكمة والتأمل: ولكن الفضيلة لا تكفى وحدها لتفسير معنى السعادة، فالرجل الفاضل قد تنزل به المحن والكوارث - سواء من المرض أو الفقر أو

(١) الأول - ف - الفقرة السابقة.

(٢) ف - فقرة ١٠٩٩.

غير ذلك - فيكون في ذلك القضاء على سعادته فيبقى القول إذن بأن السعادة الحققة إنما تكون في ممارسة حياة الحكمة والتأمل^(١).

٥- شروط تحقيق السعادة :

يتعين علينا بعد أن عددنا مراتب الحياة الأخلاقية وانتهينا إلى المطابقة بين السعادة وحياة الحكمة - أن نبحث في شروط تحقيق السعادة أى خير الإنسان. يجب أن يكون هذا الخير غاية قصوى تطلب لذاتها وأن يكون كافيًا وحده لتحقيق سعادة الإنسان، ففيم إذن يقوم خير الإنسان وسعادته؟

لما كان لكل موجود وظيفة يؤديها بحسب طبيعته ، وكان وجوده وخيره فى تمام تأديته لوظيفته فإن خير الإنسان وكمال وجوده هو فى ممارسة حياة الحكمة والتأمل على أكمل وجه ، من حيث أنه كائن ناطق ، لأى أن سعادة الإنسان إنما ترجع إلى استمرار الفعل الأكثر التصاقا بطبيعته الناطقة ، يقول أرسطو: "إذا كانت السعادة هى الفعل المطابق للفضيلة ، فمن المعقول أن تكون مطابقة لأسمى فضيلة وستكون هذه فضيلة أحسن شىء فىنا وسواء كان هذا الشىء - الذى يفترض أنه حاكمنا الطبيعى ومرشدنا - عقلا أو أى شىء آخر - وسواء أيضًا كان إلهيًا أو أكثر الأشياء ألوهية بالقياس إلى ما هو شريف وإلهى ، فإن فعل هذا الشىء (أى النفس الناطقة) بحسب فضيلته الخاصة به سيكون سعادة تامة. وقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أن هذا الفعل هو التأمل. (أى تأمل النفس الناطقة)^(٢).

".. يصبح خير الإنسان إذن فى فعل النفس الناطقة المطابق للفضيلة فإذا كانت هناك أكثر من فضيلة واحدة، فإن هذا الفعل يكون مطابقًا لأسمائها، وأكثرها كمالًا طوال الحياة، فإنه كما أن خطافًا^(٣) واحدًا لا يبشر بالربيع أو حتى بيوم (ربيعي) واحد، فكذلك فإن السعادة ليست فعل يوم واحد أو زمن قصير (بل مدى

(١) الكتاب العاشر - ف٧ - فقرة ١١٢٢ أ.

(٢) نفس الموضع السابق.

(٣) Swallow

الحياة) ^(١) "... ويستطر أرسطو فيشير إلى أن القول بأن التأمل هو فعل النفس الناطقة بحسب طبيعتها إنما يتفق مع الحق لما يلي من الأسباب :

أولاً: أن فعل التأمل يعد أفضل الأفعال، لا لكون العقل أفضل شيء، فينا فحسب بل كذلك لأن موضوعات العقل هي أفضل موضوعات المعرفة.

ثانياً: وأيضاً فإن فعل التأمل هو أكثر الأفعال استمراراً، ذلك لأننا نستطيع تأمل الحق بدرجة أكثر استمراراً من استطاعتنا فعل أى شيء آخر ونحن نظن أن السعادة تنطوى على اللذة، ولكن الحقيقة أن فعل الحكمة الفلسفية أى التأمل هو أكثر الأفعال الفاضلة اجتلاباً للذة. إذ أنه يقدم لنا أعظم اللذات لنقائها ودوامها.

وكذلك فإن "الاكتفاء بالذات" الذى يتحدثون عنه. إنما يرجع إلى فعل التأمل، إذ الفيلسوف الممارسة للتأمل لا تشغله ضروريات الحياة عن فعله، بل إنه لا يحتاج إلى أى شى آخر غير ذاته لكى يستمر فى تأمله، ولهذا فإن فعل التأمل محبوب لذاته.

وأخيراً فإن التأمل من حيث أنه أسفى فعل للنفس الناطقة - لا يستهدف غاية غير ذاته. ومن ثم فإن إليه ترجع السعادة التامة للإنسان، من حيث أن التأمل يتضمن عنصراً إلهياً إذ هو حياة العقل الإلهى وفعله الدائم. فيجب ألا نفكر فى الأشياء الفانية. تشبهاً بالعقل الإلهى، فنتيح الخلود ^(٢) لأنفسنا بأن نوجه كل عرق ينهض فينا لكى نحيا وفقاً للعقل، لأن الحياة بحسب العقل هي أفضل حياة بالنسبة للإنسان وأكثرها لذة، بل هي الحياة الأكثر سعادة ^(٣).

وإذا كان التأمل أو حياة الحكمة هي خير الإنسان وبها تكتمل سعادته لأنها من الخيرات الجوهرية المتعلقة بالنفس، فإن هناك من الخيرات الخارجية العرضية ما يدخل فى عناصر السعادة وذلك كالحسب والذرية الصالحة وجمال الخلقة والصداقة، فهذه أمور إن لم تتحقق أعدمتم السعادة، وكذلك فإن بعض العوامل المادية، كالفقر والمرض والكوارث قد تقف حجر عثرة فى سبيل تحقيق

(١) م. س - الكتاب الأول - ف ١ - فقرة ١٠٩٨.

(٢) م. س الكتاب العاشر - ف فقرة ١٠٧٢ ب.

(٣) م. س - الكتاب العاشر - ف فقرة ١١٧٢.

السعادة، وبذلك تجرد الفعل الفاضل مما تزوده الثروة والسلطة والنفوذ من وسائل. فكان أرسطو بعد أن قصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان يعود فيعترف بقيمة الخيرات الخارجية في تحقيق السعادة إلا أنه يجعل خير النفس خيراً جوهرياً والخيرات الأخرى عرضية.

ومع ذلك فإن أرسطو يؤكد في أكثر من موضع بأن الرجل الفاضل حقاً أى الممارس لحياة الحكمة، هو الذى يظل سعيداً رغم ما ينزل به من كوارث ومحن إذ أنه يرضى بكمال الخير والجمال فحسب، ويضحي بالخيرات الخارجية في سبيل الرضا والاطمئنان النفسى.

ولكن السعادة لا تتحقق لكل كائن حى على وجه الإطلاق، فالحيوان لا يمكن أن يقال إنه سعيد، وكذلك الأطفال غير الناضجين، لعجزهم عن إتيان أفعال تامة، ذلك أن السعادة اكتمال الحياة^(١).

ويتساءل أرسطو عما إذا كنا نحصل على السعادة بالتعليم أو بالتعود والممارسة أو بنوع آخر من التدريب، أو أنها تحصل بفضل عناية إلهية أو عن طريق الصدفة؟

والإجابة على هذا التساؤل تنبع من تعريفنا للسعادة من حيث أنها فعل النفس المطابق للفضيلة التامة، ولهذا يجب البحث عن الفضيلة لكى نعرف طبيعة السعادة وكيفية الحصول عليها^(٢) والفضيلة التى نبحث عنها هى النفس الناطقة.

٦- أنواع الفضائل :

وقبل أن نعرف^(٣) الفضيلة يجب أن نحصى أنواع الفضائل، فهى: إما خلقية وإما عقلية. وترجع الفضائل العقلية إلى التعليم، فهى إذن تحتاج إلى التجربة

(١) م. س - الكتاب الأول - ف ٩ - فقرة ١١٠٠.

(٢) م. س - الكتاب الأول - ف ١٣ - فقرة ١١٠٢.

(٣) - يقول أرسطو (فقرة ١١٠٣ أ - ف ٢ - من الكتاب الثانى) "إنه ليست غاية فحصنا العلم النظرى لأننا لا نريد أن نعرف ما هى الفضيلة، ولكننا نريد أن نعرف كيف نصبح خيرون، ولا كان بحثنا عديم الجدوى. يجب إذن أن نبحث فى السلوك وما ينبغى أن يكون عليه".

والوقت الطويل. أما الفضائل الخلقية فإنها تحصل بالتعود، ولهذا فإنها لا تنمو فينا بالطبع بل بالمران والممارسة والتقليد^(١).

أ- الفضائل الخلقية: ويخصص أرسطو ثلاث كتب من الأخلاق النيقوماخية للكلام عن الفضائل الخلقية فيشير إلى الشجاعة، والعفة، وإلى فضائل تتعلق بالثروة أو بالشرف أو بالغضب أو فضائل اجتماعية، ويختتم الكتاب الرابع بالكلام عن أشباه الفضائل مثل الحياء. ثم نراه يخصص الكتاب الخامس للكلام عن فضيلة العدالة، وهي فضيلة رئيسية في نظره، فيذكر في الفصل الأول أن وظيفة العدالة هي مراعاة النسبة الصحيحة في توزيع المكافآت والجزاءات بين الأفراد وهذه هي العدالة الجزئية، وثبت نوع آخر من العدالة يقوم في المطابقة للقانون الخلقى، فالرجل العدل بهذا المعنى هو الذى تتطابق أفعاله مع قوانين المجتمع وقواعده الأخلاقية، ويكون عنواناً للصالح والفضيلة.

وفي الفصل الثانى من الكتاب الخامس يعرض أرسطو للعدالة الجزئية ويقرر أنها تقوم على المساواة ثم يقسمها إلى نوعين: عدالة توزيعية وعدالة إصلاحية.

وفي الفصل الثالث يتكلم عن العدالة التوزيعية، فيذكر أنها تعنى توزيع المجتمع للأموال والمكافآت وألقاب الشرف على مستحقّيها، والمبدأ فى العدالة التوزيعية هو النسبة الهندسية لأن الدولة يجب أن تراعى مميزات الأفراد فتمنح كلا منهم على قدر كفايته وفضله.

أما العدالة الإصلاحية فهو يخصص لها الفصل الرابع من الكتاب فيذكر أنها من اختصاص السلطة القضائية التى تعوض المظلوم من الظالم، وتنزل العقاب بالمجرمين، وتحكم بالعدل بين المتعاقدين، والمبدأ فى العدالة الإصلاحية هو النسبة الحسابية، لأنها تقوم على أساس تساوى الأفراد أمام القانون وبعد أن يشير أرسطو إلى العدالة السياسية والعدالة القانونية والعدالة الطبيعية يذكر فى الفصل العاشر أن هناك عدالة أسمى من عدالة القانون وتسمى "بالإنصاف" equity الذى يصحح

(١) م. س - الكتاب الثانى - ١ - ١ - ١١٠٢.

العدالة القانونية فغالبًا ما يكون التطبيق الحرفي للقانون جائرًا، فيعدل القاضى عن النص ويستلهم روح التشريع.

ويخصص أرسطو الكتابين الثامن والتاسع لمبحث الصداقة وأنواعها والحاجة إليها فى المجتمع، فيذكر أن الإنسان كائن اجتماعى وعلى هذا فهو يرتبط مع الآخرين بعلاقات اجتماعية كروابط الأسرة والمدينة والإنسانية، ويسمى هذه العلاقات بالصداقة، وهى لازمة للحياة، فلا يستطيع الفرد أن يحيا بدون صداقات. أى علاقات مع أفراد المجتمع الآخرين.

ويميز أرسطو بين ثلاث أنواع من الصداقة: صداقة الفضيلة وصداقة المنفعة وصداقة اللذة، ويستطرد فى شرح كل نوع من هذه الأنواع، وينتهى إلى القول بأن هناك قانونًا واحدًا يربط بين جميع الأفراد، وهذا القانون يجد صداه فى العلاقات الاجتماعية التى تؤلف بينهم جميعًا. وهنا نجد أرسطو يمهّد الطريق للانتقال إلى بحثه عن الأسرة والدولة فى العلم السياسى

ب- الفضائل العقلية:

ويخصص أرسطو الكتاب السادس للكلام عن الفضائل العقلية. فيبدأ بتقسيم العقل إلى نظرى وعملى: وكل منهما يتعدّد الحقيقة من زاويته الخاصة، فالعملى يطلب الحقيقة فى مجال الميول والشهوات المستقيمة، ويحدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول. أما العقل النظرى، وهو أشرف جزء فى النفس الناطقة، فإنه يطلب الحقيقة لذاتها دائماً وموضوعه الكلى والموجودات الثابتة الدائمة، وفعله التأمل أى الحكمة النظرية وهى فضيلة العقل النظرى التى بها تتحقق سعادته وخلوده، من حيث أن التأمل هو حياة العقل المفارق للبدن، أى حياة الآلهة كما سبق أن ذكرنا.

ويستعرض أرسطو بعد ذلك أنواع الفضائل العقلية فيميز بين طائفتين منها: طائفة رئيسية وطائفة صغرى.

أما الفضائل العقلية الرئيسية فهى العلم أى المعرفة البرهانية لكل ما هو ضرورى وأزلى. ثم الفن وهو معرفة كيف نصنع الأشياء. ثم الحكمة العملية وهى معرفة كيفية تحقيق غايات الحياة الإنسانية. وأيضًا العقل الحدسى intuitive

reason الذى يدرك المبادئ التى يستند إليها العلم. وأخيراً الحكمة الفلسفية وهى اتحاد العقل الحدسى بالعلم.

وإذا كانت الحكمة الفلسفية هى العلة الصورية للسعادة فإن الحكمة العملية هى التى تكفل لنا حسن اختيار أنسب الوسائل لتحقيق أنسب الغايات التى تقتضيها الفضيلة الأخلاقية.

وأما الفضائل العقلية الصغرى فهى مثل: جودة التروى والتفكير والفهم الجيد أى جودة المشورة ثم جودة الحكم.

٧- الفضيلة:

نستطيع الآن - بعد أن بينا أنواع الفضائل - أن نلقى الضوء على أبعاد الفضيلة وخصائصها وكيفية تعيينها.

يعرف أرسطو الفضيلة بأنها "ملكة اختيار الوسط العدل - لا الحسابى - بين إفراط وتفریط كلاهما رذيلة". أى أنها ترجع إلى الإرادة التى تلتزم الوسط الملائم لطبيعتنا، والذى يعينه العقل الذى ذكر بلغ مرتبة الحكمة. ومع أن الفضيلة "ملكة، إلا أنها ليست فطرية كما ذكر أفلاطون بل تكتسب بالتعليم والمران أى بالممارسة والتكرار من حيث أن التكرار يولد فينا طبيعة ثانية"^(١) ولهذا كان التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعال فى التربية الأخلاقية وتكوين الفضائل.

يقول أرسطو فى تعريفه للفضيلة:

Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i. e, the mean relative to us this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of practical wisdom would determine. ⁽²⁾

والحكمة فضلا عن أنها "تعين الفضيلة" إلا أنها توجه أيضاً القوى والاستعدادات النفسية إلى اكتساب الفضائل عن طريق الممارسة العملية للمبادئ الأخلاقية، وسيطرة العقل على الانفعالات والعواطف بحيث تتمكن الإرادة من حرية

(١) م. س - الكتاب الثانى - ف .

(٢) م. س - الكتاب الثانى - ف ٦ - فقرة ١١٠٢ أ.

الفعل، الذى يعتبر بحق مناط الحياة الأخلاقية - من حيث أن الفضيلة ليست العلم
المنظرى بالقوانين الأخلاقية كما زعم أفلاطون.

وتتسم الإرادة بالصفة الخلقية عندما تلتزم الوسط الصحيح أى الوسط العدل
الذى يعينه العقل بحسب كل فضيلة على حدة، وليس هو الوسط الحسابى الذى
يقع فى منتصف المسافة بين نقطتين بل هو وسط اعتبارى يراعى فيه "من وأين ومتى
وكيف ولم"، فبعض الفضائل يكون أقرب إلى الإفراط وبعضها يكون أقرب إلى
التفريط فالشجاعة مثلاً أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، والعفة أقرب إلى جمود
الشهوة منها إلى اشتعالها، والكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التقثير وهكذا.

وتعتبر الفضيلة وسطاً، لأن الرذيلة تنقص أو تزيد مما هو مستقيم من
الانفعالات والأفعال، بينما تبحث الفضيلة عما هو وسط وتختاره.

وإذا كانت الفضيلة - من حيث ماهيتها - وسطاً بين رذيلتين إلا أنها من
حيث الخير تعتبر حدّاً أقصى وقمة.

ويجب الإشارة أيضاً إلى أن من الانفعالات والأفعال ما لا يحتمل الوسط
الفاضل لأنها ضرور ورذائل، واسماؤها تعبر عن الإثم مثل: انفعالات الحسد والغيرة
والتبجح والوقاحة. وأفعال الزنا والسرقة والقتل، وهذه كلها ليست إفراطاً أو تفريطاً
بل هى رذائل مذمومة فى ذاتها.

على أن أرسطو لم يضع منها منهجاً واضحاً لتحديد الوسط العدل كما لم
يستند إلى مبدأ واضح فى تعداد الفضائل، فقد اكتفى باستعراض السلوك الواقعى عند
الإنسان وتحليله وأشار إلى الطريقة العملية لإصابة الوسط العدل وذلك بالذهاب إلى
الرذيلة الأقرب إلى الوسط ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط. فقيمما يتعلق
بفضيلة الكرم مثلاً يجب أن نلجأ أولاً إلى الإسراف ثم نلزم أنفسنا بتضييق حدود
الإتفاق بالتدريج حتى نصل إلى الوسط وهو الكرم.

ومما لا شك فيه أن هذا المنهج العملى غير واقعى، ولا يمكن الوصول إلى
الوسط عن طريقه، إذ كيف يتجه الإنسان بإرادته إلى رذيلة الإسراف وهو يعلم أنها
شر محتوم، وكيف يضمن لنفسه النجاة من أن يصبح الإسراف عادة لديه فيقتضى

على ما يمتلكه من أموال، وبذلك يصبح الوصول إلى الوسط العدل وهو الكرم عبثاً لا طائل تحته؟

لقد كان أرسطو على علم بصعوبة تحديد الوسط العدل وتعذر الوصول إليه في كل حالة، ولهذا فقد صرح بذلك بعد أن استعرض نظريته في تفسير هذا الوسط^(١).

على أن استمداد الأخلاق كعلم عملي من الخبرات والتجارب العملية أى من السلوك الواقعي للإنسان، وليس من العقل النظري، إنما يتيح الفرصة لتحديد هذا الوسط في سياق العمل، وبذلك تتحدد المفاهيم الأخلاقية كلها بحسب الممارسة العملية في مضمار الحياة والسلوك الإنساني.

(١) م. س - الكتاب الثاني - ب ٩ - ققرة ١١٠٩ أ.

الفصل التاسع

السياسة

١- الإنسان والمجتمع :

الإنسان مدنى بالطبع فهو يميل إلى العيش فى جماعة مع أفراد نوعه^(١). ولا ترجع حاجته إلى الجماعة لكى يحفظ ذاته ويضمن أمنه ويحقق كمال وجوده المادى فحسب، بل لأنه بالإضافة إلى هذا يستطيع أن ينعم بالحياة فى ظل القانون والعدالة^(٢) وأن يحصل على التربية الفاضلة. والدولة هى المجتمع الأكمل الذى يتضمن سائر الجماعات وليست غايتها رعاية القانون والنظام والدفاع عن حدود الوطن ضد الأجنبى وحماية حياة المواطنين فحسب، بل أن لها وظيفة أسمى من كل هذا وأكثر شمولاً وهذه الوظيفة هى تحقيق السعادة للمواطنين جميعاً فى ظل حياة اجتماعية كاملة سليمة^(٣). وإذن فالدولة بحسب طبيعتها وعلى قدر مفهومها هذا يجب أن تتقدم على الفرد والأسرة، كما يتقدم الكل على أجزائه، ويعينها من حيث أن غاية الأجزاء هى هذا الكل^(٤). ومن ثم فإن الفضيلة تصبح من أهم مكونات السعادة. ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هى تعليم الفضيلة للصغار. ولن يتيسر لها ذلك إلا فى حالة السلم إذ أنها أنسب الحالات التى تتيح للدولة القيام بواجبها نحو إشاعة العلم والتربية الأخلاقية بين الأفراد، ولهذا فإن أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين.

(١) كتاب السياسة - الكتاب الأول - ف ٢ - فقرة ١٢٥٣ أ.

ανθρωπος φυσει πολιτικόν ζῷον

(٢) الأخلاق النيقوماخية - الكتاب العاشر - ف ١٠.

(٣) كتاب السياسة - م ٣ - ف ٩ - فقرة ١٢٨٠ ب.

τελείας χαριν και αὐτάρκους

(٤) م. م - الكتاب الأول - ف ٢ - فقرة ١٢٥٢ ب.

٢- الجماعات التاريخية :

ويتساءل أرسطو عن كيفية تكوين الجماعة من الناحية السياسية فى عصور التاريخ المختلفة؟ فيقول: إن الأسرة هى أسبق الجماعات إلى الوجود وعلى ذلك فإن أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية^(١) التى أشار إليها الاجتماعيون المعاصرون والقى يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الإنسانية.

وقد تطورت الأسرة وترابطت فيما بينها فتكونت الجماعات القروية^(٢) ثم ارتبطت عدة قرى فيما بينها وتكونت منها المدينة^(٣) أو الدولة.

ويقصد أرسطو بالدولة المدينة ولا فرق عنده بينهما، وتمثل الجماعة القروية دور الانتقال من الأسرة إلى المدينة أو الدولة حيث تذوب الجماعة القروية فى مجتمع المدينة.

وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد. والرجل هو رأس الأسرة، وبما له من عقل كامل يدبر شئون المنزل والمدينة، أما المرأة فهى أقل منه عقلاً، ولا يجب أن تتدخل فى شئون السياسة أو الجندية، إنما عليها تربية الأولاد تحت إشراف الزوج، وأما الرق فهو نظام طبيعى، والعبد آلة للحياة وظيفته تحصيل الثروة للأسرة والقيام بالأعمال التى يليق بالرجل الحر القيام بها، فهو يعمل فى الحقل وفى المصنع وفى مبادلة السلع فيقوم بالزراعة والرعى والصيد والتجارة.

ويلاحظ أن كثيراً من النظم الاجتماعية التى يعرضها أرسطو للزواج وللعلاقات الأسرية على أساس أخلاقى، لم تكن معروفة أو ذائعة فى العصر القديم، بينما نجده يتمشى مع تقاليد المجتمع القديم ونظمه حينما يعرض لمشكلة الرق، فنراه يحبذ قيام هذا النظام، فهو يرى أن ثمت أفراداً لا قدرة لهم على تناول الأمور

(١) م- س. الكتاب الأول - ف١ (ينتقد أرسطو شيوعية المال والنساء التى أشار إليها أفلاطون فى الجمهورية، ويرى أنها نظام غير طبيعى).

ὁκώματι

α) πόλις

العقلية والسياسية، وأنهم بالطبيعة لا يصلحون لغير العمل اليدوى وهؤلاء هم العبيد، ولهذا فيجب أن يخضعوا لحكم الأحرار^(١).

والغريب فى الأمر أن أرسطو الذى يضع تعريفاً فلسفياً للإنسان، لا يميز فيه بين إنسان يونانى أو غير يونانى، نجده فى مجال السياسة وقد تأثر بعصبيته اليونانية وقصر إطلاق لفظ الأحرار على اليونانيين وحدهم، أما العبيد فهم غير اليونانيين وهم المتبرهرون.

ولما كان السعى إلى الكسب وسائر المعاملات المالية والتجارية وفلاحة الأرض والرعى وسائر الحرف اليدوية، أعمالاً لا تليق بالرجل الحر إذ أنها محط احتقار السادة، لهذا فإنها تناط بالعبيد الذين تحرمهم القوانين من حق الملكية بجميع أشكالها وتقصرها على الأحرار وحدهم.

وينتقد أرسطو الربا^(٢) فى المبادلة فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية فى تحصيل الثروة لأنه مبادلة المال بالمال، فالفائدة تنتج من زراعة أو صناعة، أما المعدن (النقود) فلا ينتج بذاته أى فائدة .

وينتقد أرسطو موقف أفلاطون الذى يرى أنه يجب التضحية بالملكية. وبالأسرة فى سبيل الدولة، ويرى أن موقفه هذا غير عملى ويقوم على أساس تصور خاطئ لطبيعة المجتمع، إذ أن الدولة ليست وحدة مطلقة مجردة ذات طبيعة تذوب فيها الفردية، كما يرى المثاليون المحدثون من أتباع هيجل، ولكنها على العكس من ذلك تشكل كلا مركباً من أجزاء مختلفة بحيث يكون لكل واحد من هذه الأجزاء - أى الأفراد - شخصيته الفردية ووجوده الخاص الذى لا يتلاشى فى الكل الاجتماعى المطلق.

(١) م. س - الكتاب الأول - ف ٤.

(٢) م. س - الكتاب الأول - ف ١٠ - فقرة ١٢٥٨ ب (يذكر أرسطو أن الربا هو أبغض أنواع الكسب وأكثرها بغيذاً عما هو طبعى، إذ أنه ربح يأتى من النقود نفسها وليس من عروض التجارة وهى الأشياء الطبيعية التى تجلب الربح، فالنقود لا تلد نقوداً).

٣- نظام المدينة :

لم يتبع أرسطو طريقة أفلاطون في التزامه دستورياً بعينه للمدينة هو الذى أشار إليه فى الجمهورية وفى المورالين، بحيث يصبح ما عداه من النظم فاسداً ولا يحقق جمهوريته الفاضلة، بل أن أرسطو على العكس من ذلك كان يرى أن النظام الدستورى لا يمكن أن يوضع بصورة عامة مطلقة بحيث ينطبق على سائر المدن والدول بدون تمييز، ذلك أن لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها التى تختلف عن ظروف ومطالب غيرها من المدن بحكم البيئة والعادات والتقاليد والنشاط الاقتصادى وغير ذلك، ولهذا فإن أى نظام دستورى لا يعتبر صالحاً إلا إذا كان مناسباً ومتماشياً مع طباع الشعب الذى يطبق فيه ومتفقاً مع حاجاته فما يصلح لمدينة قد لا يصلح لأخرى، تبعاً للغاية التى تستهدفها الدولة لتحقيق الخير المشترك لأفرادها، وليس لمصلحة الحكام فحسب، ومن ثم فإن صحة أى دستور إنما تتحدد بحسب ما يحققه من خير للمجتمع نتيجة لتمشية مع غايات هذا المجتمع ومطالبه. ويتحدد الشكل العام للدستور كذلك عن طريق توزيع القوى السياسية بين فئات المدينة، فيجب أن يلائم الدستور بين حاجات الطبقات المختلفة، لأنه لن يكتب له البقاء إلا إذا كان مؤيدوه أقوى من معارضية، ولن يحدث هذا إلا إذا منح الدستور للمواطن المتساويين حقوقاً متساوية، ولغير المتساويين حقوقاً غير متساوية. وإنما تنشأ الفروق والاختلافات بين المواطنين على أساس فضائل ومميزات كل منهم وقدراته الشخصية التى تسهم فى تحقيق خير الدولة ورفاهيتها كالحسب والثروة والحرية، فإنها تكون سبباً فى تمييز بعض الأفراد عن البعض الآخر.

٤- أنواع الحكومات:

ويتبع أرسطو فى تصنيفه للدساتير نفس الطريقة القديمة، فيجعل عدد الحكام أساساً لهذا التصنيف.. يرى أن الدساتير التى تحدد أشكال الحكومات تنحصر فى ستة أنواع هى:

(١) الملكية^(١). (٢) الأرستقراطية^(٢). (٣) التيموقراطية

(١) Kingdom.

(٢) Aristocracy

أو الدستورية^(١). وهذه الأشكال الثلاثة الأولى صحيحة وصالحة.

أما الأنواع الثلاثة الباقية التى يعتبرها أرسطو حكومات فاسدة وغير صالحة

فهى :

(٤) الديمقراطية. (٥) والأوليغاركية. (٦) وحكومة الطغيان^(٢).

ويوضح أرسطو بعد ذلك كيف تنشأ هذه الحكومات : فإن الملكية تقوم عندما يتفوق رجل واحد بعينه - بفضل قدراته الشخصية - على أقرانه الآخرين، وتنشأ الأرستقراطية حينما تمتاز أقلية من الناس على الأكثرية وتقلد زمام الحكم.

أما التيموقراطية فإنها تنشأ حينما يتساوى سائر الأفراد فى مميزاتهم، و لن يحدث هذا إلا فى حالة واحدة، وذلك حين يتساوى الأفراد فى صفاتهم العسكرية كما كان الحال فى إسبرطة. وهذه هى أشكال الحكومات الصالحة.

أما الحكومات الغير صالحة : فأولها - الديمقراطية التى تنشأ حينما تتقلد السلطة فى الدولة كتلة الناس الأحرار الذين لا يملكون شيئاً. أما الأوليغاركية فإنها تظهر حينما تستولى على الحكم أقلية من نبلاء المولد أى الأشراف. أما حكومة الطغيان فإنها تقوم على حكم فرد واحد حيث يحكم حكماً مطلقاً يستنداً إلى قوة السلاح.

وقد يتداخل أكثر من نوع واحد من هذه النظم فى حكومة واحدة. ويلاحظ أن أرسطو لا يشير إلى نظم جامدة للحكومات، بل هو يشير فقط إلى طريقة ظهورهما مما يسمح بتطور نظام إلى آخر، أو بوجود نظام مختلف تجتمع فيه عناصر من النظم الأخرى^(٣).

أما وصف أرسطو للحكومة الصالحة، فهو يستند - كما هو الحال عند أفلاطون - إلى النظام الجمهورى للمدينة اليونانية. فأرسطو لا يعتقد أنه من الممكن لغير اليونانيين أن يواثموا بين الحرية ونظام المدينة، وهذا النظام جمهورى لأنه لا توجد ظروف قيام الملكية إلا فى عصور البطولة، وهو يرى أن عصره لا يحتمل فيه

(١) Ploity ويسمىها أرسطو فى كتاب الأخلاق (الكتاب الثامن فصل ١٢ - فقرة ١١١٦) بالتيموقراطية Timocracy.

(٢) Tyranny.

(٣) كتاب السياسة م ٣ - ف ٦ - ١٣ والفصل ١٢ - فقرة ١٢٨٨ أ.

الناس حكم فرد واحد^(١) فقد عاصر بنفسه حكم المقدونيين وتحقق من طغيان الملكية واستبدادها.

ولذلك فهو يرى أن حكومة الأرستقراطية أصلح من الحكومة الملكية، وعلى الرغم من أنها تختلف عن حكومة أفلاطون إلا أنها تتفق معها من حيث المبادئ الأساسية التي تقوم عليها.

ولكل مواطن في ظل هذا النظام الحق في أن يشارك في أعمال الدولة، وذلك عندما يصل إلى مرحلة النضوج، لكن أفضل الحكومات هي التي لا يحمل فيها صفة المواطن سوى من تؤهلهم مراكزهم وتعليمهم للمشاركة في تحمل المسؤولية في أعمال الحكومة، ولذلك فإن أرسطو - مثله في ذلك أفلاطون في النواميس - يطالب بأن يقصر العمل اليدوي في الزراعة والصناعة على العبيد والمهجنين.

وأرسطو أيضاً يوصي بوضع التعليم تحت الإشراف المباشر للدولة وهو هنا يكرر نفس موقف أفلاطون.

ويناقش أرسطو بالتفصيل حدود الحكومات الغير الصالحة، فيقحص الشروط التي تستند إليها الدولة في قيامها وبقائها وزوالها، وكذلك المبادئ ونظام الإدارة الخاص بكل شكل من هذه الأشكال. وهو يتساءل أخيراً عن النظام الصالح لغالبية الحكومات في ظل ظروف معينة؟ فيجب بأن هذا النظام هو مزيج من الأوليغاركية والديمقراطية بحسب المبدأ المعتمد في الأخلاق، وهو "خير الأمور الوسط" ويقوم هذا النظام الخليط على اعتبار الطبقة الوسطى مركز الثقل في الحياة السياسية، فهي عنصر ثبات في النظام. وهذه هي الطريقة المثلى لحفظ الاستقرار والتقدم في الدولة. ويقرر أرسطو أن ثبات نظام الدولة واستقرارها وإتباعها الوسط العدل من أهم الشروط التي تضمن بقاء النظام واستقراره وهذان الشرطان مستمدان من التعاليم الأخلاقية عند أرسطو بحيث يوضحان الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة عنده. ويسمى أرسطو الحكومة التي تقوم على هذا الأساس بالحكومة التيموقراطية^(٢). وهي تقترب في شكلها من الحكومة الأرستقراطية.

(١) م. س - ٣٥ - ف ٦.

(٢) لم يوضح أرسطو علاقة الحكومة التيموقراطية التي تقترب من شكل الحكومة الأرستقراطية - بالحكومة التي تتخذ نفس الاسم والتي أشار إليها ضمن الحكومات الصالحة الثلاثة.

٥- المدينة، أفرادها، حدودها، وطوائفها :

يرى أرسطو أنه لا يمكن أن تكون المدينة صالحة إلا إذا تحققت لها شروط

ثلاثة :

الشرط الأول: من حيث عدد أفراد سكانها: إذ يجب ألا يزيد العدد بالتقريب عن مائة ألف نسمة، ويجب ألا يتجاوز تعدادها هذا الرقم حتى لا يختل نظامها، إذ سيتعذر على المواطنين حينئذ أن يتعرف بعضهم على البعض الآخر، وبذلك تنتفى بينهم علاقات والأخوة التي بدونها سيتعذر تسيير الأمور بمقتضى العدالة والفضيلة.

ولكى يتحقق الوقوف عند هذا العدد المحدد من الأفراد في المدينة، يجب تطبيق مبدأ تحديد النسل من طريق الإجهاض وإعدام المشوهين من الأطفال.

وعلى أية حال فإن أرسطو يلتزم هذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن نظام المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية. أما نظام الإمبراطوريات فهو في نظره نظام فاسدو لأنه يضم وحدات وعناصر غير متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها، وهى تحقيق السعادة للمواطنين من حيث أنها خيرهم المشترك الذى يتفق مع مطالبهم وآمالهم.

الشرط الثانى: من حيث مساحة المدينة: يرى أرسطو أنه يتعين أن تكون المدينة محصنة ضد الأعداء، منيعة الجانب، تحتفظ بالجند لتدافع به عن نفسها لا لتغزو المدن الأخرى، فضلا عن أنها يجب أن تكون فى موقع يشرف على البحر ليسهل تموينها فى حالة حصارها، وفى هذه المدينة الصالحة يكون من واجب الدولة أن توفر للمواطنين حاجاتهم الأولية لا حاجات الترف، وتسمح لهم بالملكية الخاصة. ويكون للدولة نفسها حق التملك فى أرض المدينة فى نطاق محدود لكى تجد مصدراً للإتفاق على شئون الإدارة وعلى صيانة المعابد وإقامة المآدب والاحتفالات، لأنها عامل أساسى فى إشاعة روح الصداقة والتقارب بين المواطنين.

الشرط الثالث: من ناحية طوائف المدينة: تتألف المدينة من الزراع والصناع والتجار والجند والطبقة الموسرة والكهنة والحكام والموظفين. ولكل طائفة من هذه

الطوائف الثمانية استعدادها وكفايتها التي تميزها عن الطوائف الأخرى، بحيث لا يمكن أن تحل طائفة محل أخرى. ومع قيام كل طائفة بعملها على الوجه الأكمل فى نطاق النشاط العام للمدينة إلا أن ذلك لا يمنح أفرادها جميعاً شرف المواطنة. فلا يستحق لقب المواطن من بينهم إلا المتأززون من الأحرار الذين يهيون حياتهم وثرواتهم لخدمة الدولة، فلا يحترفون أى مهنة ولا يقومون بأى عمل يدوى أو حتى ممارسة الفنون الجميلة بطريقة تدر عليهم ربحاً أو منفعة. وينطبق هذا الرأى على الذين يتكسبون من النظر العقلى كالسفسطائيين، فالمواطن إذن هو الذى يشتغل بالسياسة العامة للدولة، إذ يبدأ جندياً ثم يصبح حاكماً ثم يصير كاهناً عند ما يبلغ سن الشيخوخة.

ويرى أرسطو أن الدولة يتعين عليها أن تتولى تربية هؤلاء المواطنين، فهم عمادها والذين يحققون لها المثل الأعلى للإنسان من الناحية الأخلاقية^(١).

وهكذا نجد أن أرسطو رغم انتقاده الشديد لأستاذه أفلاطون يعود فيقبل فكرة أفلاطون عن تنشئة الحراس وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من عمال وتجار وزراع كما هو مفصل فى الجمهورية إلا أن أرسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية.

٦- نظرية الدولة بين أفلاطون وأرسطو:

هكذا نرى على الرغم من أن كلا من أرسطو وأفلاطون يرى أن غاية الدولة هى تربية المواطنين فى مجتمع يقوم على المبادئ الأخلاقية، إلا أنهما يختلفان - كما رأينا - فى تفسير مفهوم الدولة والأصل فى قيامها.

فعلى الرغم من أن أرسطو يستخدم نفس المسميات التى استخدمها أفلاطون للتعريف بالحكومات (إذ يعدد أفلاطون أربعة أشكال فاسدة لها وهى التيموقراطية والأوليغاركية والديمقراطية وحكومة الطغيان) نجد أرسطو يدخل التيموقراطية والأوليغاركية فى عداد الحكومات الصالحة، ويتفق مع أفلاطون فى القول بفساد الديمقراطية وحكومة الطغيان. غير أن أفلاطون يقيم تقسيمه للحكومات إلى فاسدة

(١) م. س - ٢٥ - ٢٤ إلى ١٢.

وغير فاسدة على أساس نفسى - ميتافيزيقى . فمن الناحية النفسية ، نراه يرجع الحكومات الفاسدة إلى قوى النفس الغضبية والشهوانية ، وقد جمحت وتمردت على سلطة العقل أما الحكومة المثلى فهي حكومة الفلاسفة التى تأتمر بالعقل وتخضع لسلطته كما تخضع النفس الفاضلة لقواها الناطقة . ومن الناحية الميتافيزيقية نجد أن الدولة عند أفلاطون تقوم على أساس فكرة الثنائية الفلسفية أى التقابل بين المحسوس والمعقول فتهبىء للفرد الانطلاق إلى عالم أسمى من عالمنا هذا ، مادام النظام الأرضى لا يقوم على أساس ثابت وطيد إذ الوجود الأرضى أو العالم المحسوس ليس له طابع الثبات والاستمرار فضلا عن أنه يستند إلى مجرد فرض وهمى .

أما أرسطو فإنه يقطع بطريقة حاسمة - على الأقل فى ميدان السياسة - بأن هذا العالم الأرضى هو واقعنا الحق وهو عالمنا الذى يجب علينا أن نضعه نصب أعيننا فى دراساتنا السياسية والأخلاقية ، وهو هذا العالم المحسوس لا العالم الأفلاطونى المعقول الذى لا يعدو أن يكون مجرد معنى ذهنى خالص . وكذلك فإنه يحدد أشكال الحكومات بالرجوع إلى التجارب السياسية وأحداث التاريخ .

وعلى هذا فإن أفلاطون - استناداً إلى موقفه الميتافيزيقى - يربط العمل السياسى والأخلاقى بالحقائق المثالية المتعالية ويجعلها غاية أى نظام سياسى أو أخلاقى ، ومن ثم فهو يقرر أن شكل حكومته المثلى يجب أن يقوم على أساس من اليقين التام والصحة المطلقة بحيث يصلح للتطبيق فى أى مدينة يونانية بقطع النظر عن ظروفها الخاصة وطابعها المحلى .

أما أرسطو فإنه لا يسلم بصحة أى صورة مثلى مطلقة للمجتمع ، بل يرى أن صلاح الحكومات وفسادها مسألة نسبية تقررهما حاجات الأفراد ومطالبهم بحيث يتعدل شكل الحكومة وفقاً لمقتضيات الظروف الخاصة بكل مدينة على حدة .

وهكذا نجد أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة ويستمد قواعد السلوك عند الأفراد وفى المدينة من واقع الحياة العملية وخبراتها دون رجوع من جانبه إلى مبادئ عقلية فبلية تتجاوز التجربة . فالأخلاق والسياسة علمان عمليان لا من حيث ميدان التطبيق فحسب بل من حيث المنهج أيضاً .

الفصل العاشر

خاتمة الباب الرابع^(١)

المدرسة الأرسطية

أولاً: مذهب أرسطو: (إجمال)

١- إذا كان أرسطو قد تتلمذ على أفلاطون تلميذ سقراط، وتفلسف في شبابه حسب مذهب أستاذه - كما تشير إلى ذلك أولى مؤلفاته - إلا أن المعلم الأول قد اختط لنفسه طريقاً خاصاً ومنهجاً واقعياً حسيّاً التزم به في معالجته لقضايا الفلسفة الطبيعية وحاول تطبيقه في مجال العلم الإلهي والميتافيزيقا بقدر ما تسمح به موضوعات هذا العلم المجردة، وسنرى أن الصعوبات التي واجهته في هذا الميدان قد دفعت به إلى التماس حلول شبه أفلاطونية، كانت دائماً مثار نقده في أكثر من موضع في مؤلفاته.

والحقيقة أن أرسطو لم يقطع الصلة بينه وبين مذهب أفلاطون تماماً، بل إن فلسفة أرسطو قد انبثقت بالتدريج عن الأفلاطونية، ثم ما لبثت أن تطورت وتجاوزتها، ومع هذا فقد ظلت حلقات الترابط قائمة بين المذهبين لا يستطيع أحد إنكارها أو التقليل من أهميتها من حيث أنها تمثل تياراً مستمراً ينبع من سقراط ليقف عند مثالية أفلاطون ثم يتطور، ويظهر في صورة واقعية حسية عند أرسطو، ثم يعود فيلتئم تحت تأثير النزعة التليفقية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية مع ميل ظاهر إلى أفلاطون.

ونلاحظ - من ناحية أخرى - أنه بينما يمكن أن ترد عناصر فلسفة أفلاطون إلى المذاهب الثنائية كالأورفية والفيثاغورية، وأنهادوقليس ثم الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة، نجد أن مذهب أرسطو قد تابع التيار الطبيعي الأيوني عند المدارس الطبيعية السابقة على سقراط، فقد كانت النزعة التجريبية عند

(١) راجع الأبواب الثلاثة الأولى في الجزء الأول من: تاريخ الفكر الفلسفي (للمؤلف)

أرسطو ذات أثر كبير فى فلسفته من حيث أنه اتجه إلى الواقع المحسوس محاولاً تفسيره عن طريق الملاحظة والكشف المستمر. كان لهذه النزعة التجريبية أيضاً أثرها الكبير فى تنظيم حصيلة العلم القديم الذى عرف فى عصره. كما قضت على الثنائية الأفلاطونية وعلى اعتقاد أفلاطون بتفاهة العالم المادى، وإيمانه بالبقاء السرمدى للنفس الإنسانية، هذا على الرغم من أن الثنائية ظلت قائمة عند أرسطو بصورة غير واضحة بين المادة والصورة، وأن فكرة الاتحاد الجوهرى بينهما تصبح غير ذات موضوع حينما ينتقل بنا أرسطو إلى مجال الميتافيزيقا حيث الصور الخالصة القائمة بذاتها، وكذلك فإن أرسطو يعود فيؤكد خلود الجزء الناطق فى النفس، وكان أفلاطون قد استبعد أيضاً خلود القوى الغضبية والشهوانية إذ أنها قوى نفسية متعلقة بالبدن، ومن ثم فإن المدى ليس واسعاً بين الموقفين!

وإذا أضفنا إلى هذا ما ذكره أرسطو عن العقل بالفعل أو العقال الفعال ودوره فى مجال المعرفة، ووضع القلب فى النفس أو خارجها، تطبيقاً لنظرية القوة والفعل؛ فإننا نجد تعثراً واضحاً فى القضاء على الثنائية الفلسفية وخصوصاً بين الجسد والنفس فى أعلى مستويات الإدراك. على أن تمام القضاء على الثنائية عند أرسطو إنما يبدو فى صورة واضحة فى دراساته العملية أى فى السياسة والأخلاق؛ ذلك أنه يؤكد أن الأخلاق والسياسة يعنيان بهذا العالم وليس بالعالم الآخر، فليست بنا حاجة إلى افتراض وجود عالم أعلى معقول تتحقق فيه الخيرية المطلقة، ولكن نظرية أرسطو فى الأخلاق تنتهى إلى موقف يربط الأخلاق بالميتافيزيقا بطريقة لم تكن متوقعة من مذهب يبدأ من الخبرات العملية وتجارب السلوك الخلقى للأفراد كما هى مشاهدة فى الواقع الملموس، فنجد أرسطو يجعل السعادة الحقة أى خير الإنسان الأعظم فى الحكمة أى التأمل، وليس هناك من موضوع للتأمل سوى الموجودات الدائمة الثابتة وفى قمتها المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الله. فكاننا قد اقتربنا كثيراً من فكرة الخير بالذات عند أفلاطون التى ترجع إليها الخيرات الجزئية المحسوسة على أن أرسطو ظل ملتزماً بروح المفكر الواقعى - إلى حد ما - حتى فى كلامه عن الله: الخير المحض موضوع العشق .. الخ بينما نجد المثالية الأفلاطونية الملتهبة حماسة والتى تفيض بالروحانية الخالصة - قد انتهت إلى التصوف أى إلى

مجال الغيب واللامعقول، وذلك بعد أن عصفت بالوجود المحسوس وقرنته باللاوجود، فى حين أن أرسطو يؤكد وجود العالم المحسوس ويثبت أزليته ويحاول تفسير أبعاده فى المكان. وبالإضافة إلى هذا فإن أرسطو قد انتهى من دراسته الطبيعية للحركة إلى ضرورة وجود محرك أول ثابت، ولم يكن دور هذا المحرك الأول فى تخطيط الوجود عنده أكثر من دور العقل الذى قال به أنكساغوراس والذى انتقده أرسطو لأنه لم يستغل هذه الفكرة فى تفسيره للوجود فلم يبين فاعلية العقل وتأثيره فى الموجودات.

وإذن فقد وقع أرسطو فى الخطأ الذى انتقد أنكساغوراس بسببه وزاد على هذا الأخير فى أنه حول ما يمكن أن يكون للمحرك الأول من فاعلية محدودة إلى محركى الأفلاك.

٢- فإذا انتقلنا إلى ميدان العلم فإننا نجد بهذا الصدد اختلافًا واضحًا بين موقف كل من الفيلسوفين الكبيرين. فأفلاطون يرفع من قيمة الرياضيات وعلم الفلك وذلك لعلاقتها بعالم السماء، اعتقادًا منه بأن كل ما هو أعلى فهو أكثر قيمة وشرافًا، بينما العلوم الطبيعية الأخرى تعتبر فى نظره لغوًا مضللًا لأنها تبحث فى الوجود المحسوس أى فى موضوعات ليست لها صفة الوجود الحقيقى.

أما أرسطو فقد أغفل الرياضيات تمامًا واستعاض عنها بموضوعات العالم الطبيعى التى كانت ميدانًا فسيحًا لملاحظاته العملية، وانتقد بشدة إدخال الرياضيات فى الميتافيزيقا فقد رأى أن علم الحساب وعلم الهندسة لا يمكن أن يقوموا بدون الوجود المحسوس، فالأعداد تنصب على معدودات والخطوط والأشكال الهندسية تنصب على أبعاد الموجودات المحسوسة.

ولكن أرسطو يتفق مع أفلاطون فى رفع قيمة علم الفلك بصفة خاصة، بل لقد استقى منه فكرة تأليه الكواكب.

وقد كانت لأرسطو نظرة واقعية إلى علم التاريخ تتفق مع نزعتة التجريبية. فرأى أنه يجب العناية بالوقائع والأحداث الجزئية فهى مادة التاريخ الأساسية التى لا غنى عنها لأى مؤرخ.

وقد ازدهرت المدارس العلمية التي نظمها أرسطو في مجال العلوم الطبيعية والتاريخ والأدب، وتابعت مدرسة الإسكندرية نفس الأسلوب الأرسطي في الجمع بين العلوم في دائرة الفلسفة. إلا أن العلوم قد أخذت تنفصل عن الفلسفة بالتدرج في العصر الهليني المتأخر بحيث أصبح مجال الفلسفة ضيقاً ومحدوداً.

٣- وعلى العموم فإن فلسفة أرسطو تعتبر حصيلة ذات طابع تركيبى منطقي لما سبقه من محاولات الفكر الفلسفي والعلم التجريبي عند اليونان، وقد نجح أرسطو في الإحاطة بها بعقله الشامل المحيط.

وقد ظل مذهب أرسطو قائماً في بنائه العام في رعاية المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو بحيث أن هذه المدرسة لم تحدث - في تطورها الأخير - أى تغيير جوهري في أسس الميتافيزيقا الأرسطية.

ولقد أخطأ المتأخرون من الفلاسفة - ولا سيما أتباع الأفلاطونية المحدثه في محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو والتغاضي عن الخلافات الرئيسية بين الفيلسوفين، وبذلك استندت سنة التلقيق والتخير التي وقع في شراكها فلاسفة الإسلام والمسيحية، فنجد الكندي والفارابي يحاولان الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، ويقع ابن سينا في أسر نفس التيار فيحدث الخلط الشنيع وتظهر المشائية المزعومة التي يكشف عن زيفها ابن رشد مقترباً - إلى حد ما - من أرسطو الحقيقي، كما فعل القديس توما الأكويني فيما بعد، على الرغم من أنهم لم يسلموا تماماً من تأثير التيار المشائي المزعوم.

وقد ظل أرسطو طوال القرون الوسطى يمثل جماع المعارف الإنسانية بحيث لم تستطع الإنسانية أن تتحلل من سيطرته على الفكر إلا حينما أهل عصر النهضة، وتسابق المفكرون والعلماء إلى نقد أرسطو والفلسفة المدرسية، وظهرت بواكير الفلسفة الحديثة لتقف موقف العداء الصريح من فلسفة أرسطو. ولكن الفكر الفلسفي ما لبث أن رجع إلى تقدير أرسطو من جديد وخصوصاً عند ليبنتز، ذلك أن ألونادات عنده تعتبر مراكز للفعل وتقترب من تصور "الفعل" عند أرسطو. وقد عاد مذهب أرسطو إلى

الحياة أيضاً عند أصحاب النزعة التومسية الجديدة، وأصحاب النزعة الحيوية والقائلين بالوجودية المعتدلة^(١).

ثانياً: المدرسة المشائية :

كانت المدرسة المشائية جماعة ثقافية ارتبطت بمذهب أرسطو أوثق ارتباطاً ويبدو أنه بعد وفاة منشئها اتخذ العمل الفلسفى فيها صبغة جماعية على الرغم من تعاقب سلسلة من الرؤساء على المدرسة إلى عهدها الأخير.

١-ثيوفراسطس^(٢) :

وقد ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو تلميذه وصديقه المخلص ثيوفراسطس ويقال إنه هو الذى أسس هذه المدرسة بصفة شرعية لأن أرسطو كان مهجناً ولهذا لم يسمح له القانون الأثينى بأن تتخذ جماعته الصفة القانونية. وقد رصد ثيوفراسطس للمدرسة ضيعة من أملاكه بالإضافة إلى ما رصده لها أرسطو من منازل وحدائق .

وكان أفراد المدرسة فريقين: فريق كبار السن الذين يكون من حقهم وحدهم اختيار رئيس للمدرسة. ثم فريق صغار السن الذين يقع على عاتقهم إعداد الطعام للوافدين على المدرسة من الضيوف الغريباء، عند ظهور كل قمر جديد.

وقد كانت المدرسة موضع شك الأثينيين ثم المقدونيين وأعدائهم على السواء الأمر الذى دفع بتلاميذها - فيما بعد - إلى الرحيل عن أثينا والتجمع فى الإسكندرية فى عصر ازدهار العلم والفلسفة بها.

وعلى أية حال فقد بدأت المدرسة مسارها التاريخى بداية طيبة على عهد ثيوفراسطس، فقد أسهم - بقدرته كمعلم كفء وبكتاباته التى امتدت إلى سائر فروع الفلسفة - فى نمو المدرسة وازدهارها واستمرار بقائها ولم يخرج ثيوفراسطس على مذهب أرسطو وإنما بذل جهده فى إكماله وتصحيح بعض تفصيلاته بنظراته المستقلة التى تدل على أصالة فى التفكير. وتوسع ثيوفراسطس فى دراسة المنطق وأجرى على

(١) راجع كتاب "المقال والوجود" للأستاذ يوسف كرم.

(٢) Theophrastus of Eresus in Lesbos وقد ذكر ديوجين اللائرسى فى كتابه عن حياة الفلاسفة أن ثيوفراسطس تولى سنة ٢٨٢ ق. م. وأنه عاش حوالى ٨٥ عاماً (راجع تاريخ الفكر الفلسفى. الجزء الأول ص ١٦، ص ١٨).

مباحثه تعديلات كثيرة هو وزميله أوديموس وبخاصة فى مجال القضايا الشرطية والاستدلالات الشرطية ولا سيما المنفصلة منها.

وقد وجود ثيوفراسطس صعوبات فى معالجة بعض مسائل الميتافيزيقا الأرسطية مثل الغائبة فى الطبيعة والتي تبدو قلقة عند أرسطو، وكذلك علاقة المحرك الأول بالعالم. ولا نعرف إذا كان قد قدم حلولاً لهذه الصعوبات ولكنه ظل مخلصاً لآراء أستاذه فلم يرفض القول بقدوم العالم وترتيبه الطبيعى ومع هذا فقد اعترض على تعريف أرسطو للمكان، وعدل نظريته فى الحركة.

وقد تابع ثيوفراسطس آراء أرسطو فى علم النبات، وزاد عليها ما جلبته حملات الإسكندر من معلومات كثيرة فى هذه الميدان. وقد ظل ما كتبه فى علم النبات مرجعاً أساسياً لهذا العلم إلى نهاية القرون الوسطى.

وفيما يختص بعلم الحيوان، تكلم ثيوفراسطس عن تكيف الحيوان مع البيئة وكان يرى أن الفكر ليس سوى حركة داخلية للنفس، ولهذا فقد انتقد قول أرسطو بالعقل المنفعل، والعقل بالفعل، دون أن يرفض هذا التمييز وذلك حين كلامه عن الحيوان الناطق، أى الإنسان.

وقد توسع ثيوفراسطس فى الكتابة عن الأخلاق الأرسطية، ودل على معرفة عميقة بالطبيعة البشرية. غير أنه رفع من قيمة الخيرات الخارجية فى تحصيل السعادة مما جعله موضوع نقد شديد من الروائيين. وكذلك فقد عارض رأى أستاذه فى ضرورة الزواج لتكوين الأسرة ورأى أن الزواج يعطل النشاط العلمى.

وبالإضافة إلى هذا نجده يتابع الفيثاغوريين فيرفض القرابين الدموية التى تقدم للآلهة، ويعترض على أكل اللحم اعتقاداً منه بالقرابة بين الحيوان والإنسان، ولكن هذا الاتجاه عند ثيوفراسطس لم يكن مصحوباً باعتقاد دينى أو بنزعة صوفية كما هو الحال عند الفيثاغوريين، بل لقد كان السبب فى موقفه هذا ملاحظته لوجود بذور للعقل بطريقة أولية بسيطة عند الحيوان، فكان خليفة أرسطو ظل مخلصاً للاتجاه العلمى التجريبى للمدرسة ومع هذا فلم يمنعه هذا الاتجاه العلمى من الكتابة فى الدين وشئونه، فقد كان لما كتبه عن "التاريخ الدينى لليونان والمتبريرين" أثره الكبير فى نشأة فلسفة الدين فيما بعد.

ويعزى لثيوفراسطس الفضل فى حفظ آراء فلاسفة اليونان فى كتاب "الآراء الطبيعية" كما سبق أن أشرنا إليه حين الكلام على مصادر الفلسفة اليونانية المبكرة.

٢- أوديموس الرودى^(١):

وظهر إلى جوار ثيوفراسطس وأثناء رئاسته للمدرسة أوديموس الرودى وكان معلمًا للفلسفة فى (رودى). وأكثر تلامذة المدرسة مهابة ووقارًا، وقد أفادت كتاباته فى تقدم العلم اليونانى. ويلاحظ أن أوديموس تابع موقف أرسطو بإخلاص أكثر مما فعل ثيوفراسطس، كما ذكر ذلك عنه سمبليقيوس، فقد التزم حرفية نصوص أرسطو فى الطبيعيات ولكنه تبنى إصلاحات ثيوفراسطس فى المنطق. أما فى الأخلاق فنجد أن أوديموس قد تابع أفلاطون فى ربطه بين الأخلاق والعلم الإلهى، فقد رأى أن الله هو مصدر ميلنا إلى الفضيلة - إلى حد ما - بل إن المعرفة الإلهية هى معيار قيمة الأشياء والأفعال جميعًا.

٣- أرسطوكسينوس الطارنتى^(٢)

وهو ثالث شخصيات المدرسة. وقد اشتهر بدراساته فى الألحان وفى الموسيقى على وجه العموم متبعًا فى ذلك تعاليم الفيثاغورية التى كان منضماً إليها قبل التحاقه بالمدرسة المشائية، ولهذا فإن أرسطوكسينوس قد جمع فى نصائحه الأخلاقية عناصر فيثاغورية إلى المبادئ الأرسطية، وكذلك فقد وافق بعض الفيثاغوريين المتأخرين على قولهم بأن النفس هى مجرد انسجام أو تنظيم للبدن، فإذا ما فسد البدن تلاشت النفس معه ولم يعد هناك محل للقول بخلودها.

على أن كتابات أرسطوكسينوس عن حياة فلاسفة اليونان سمحت لنا فيما بعد بتاريخ شخصيات المدرسة المشائية.

٤- ديكارخوس المسينى^(٣):

تلميذ أرسطوكسينوس، وقد خالف أرسطو، إذ فضل الحياة العملية على حياة التأمل والنظر. أما فى السياسة فقد تابع رأى أرسطو فى أن أصلح الحكومات

Eudemus of Rhodes. - (١)

Aristoxenus of Tarrentum. - (٢)

Dicaearchus of Messene. - (٣)

هى التى يجمع دستورها بين دساتير الحكومات الصالحة الثلاثة التى أشار إليها المعلم الأول. وقد كتب ديكارخوس عن تاريخ الحضارة اليونانية، وذكر أن النوع الإنسانى مر بمراحل ثلاث: عصر ذهبى بدائى شاع فيه السلام والفرغ، ثم عصر بدوى كان يعيش فيه الإنسان على القنص، وقد شاعت فيه الحروب واتجه الناس إلى اقتناء الأملاك.

أما العصر الثالث فهو العصر الزراعى، وقد استمرت فيه آثار من المراحل السابقة كما استقر الإنسان وبدأت الحضارة الإنسانية.

٥- ديمتريوس الفاليريونى^(١):

تلميذ ثيوفراسطس، وكان فيلسوفاً شعبياً، ترأس حكومة أثينا، ويقال إنه كان من بين المحبذين لإنشاء مكتبة الإسكندرية وتنظيم الدراسات العلمية فيها.

٦- ستراتو اللامبساكوسى^(٢):

خلف ثيوفراسطس فى رئاسة المدرسة فى أثينا من ٢٨٧ - ٢٦٩ ق م وكان معلماً لبطليموس الثانى فى مصر، واشتهر باشتغاله بالعلم الطبيعى. وجدير بالذكر أن ستراتو عارض أرسطو فى مواضع كثيرة، وجعل من الله قوة طبيعية لا شعور لها، وقال بأن الصدفة سبقت الطبيعة، وفسر الظواهر تفسيراً طبيعياً. محضاً بحيث أرجعها إلى مبدأين هما الحار والبارد، وجعل الحار مبدأً فعالاً. وأهمل ستراتو نظرية أرسطو عن الأمكنة الطبيعية ونظريته عن العلة الغائية وقال بقوة فاعلة هى (الثقل). وذكر أن قوة الشئ الثقيل تزداد مع بعد المسافة عند سقوطه، وبناء على هذا عدل ستراتو مواضع العناصر الأربعة. وكذلك فإنه إن يقبل قول أرسطو بثبات الصورة.

وقد دفعه تفسيره الطبيعى المغرق إلى إلحاق الألوهية بالطبيعة نفسها، فهو يرى أن النظام الطبيعى ليس بحاجة إلى علة أولى، إذ هو نظام أزلى يجرى بحسب آلية عليه بسيطة. فكان ستراتو يعود إلى المنابع الأولى للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، إذا أنه رغم قوله بوجود إله إلا أنه لا يجعل له أى أثر فى نظام الطبيعة.

Demetrius of Phaleron. - (١)

Strato of Lampsacus. (٢)

وقد تابع ستراتو موقف ثيوفراسطس فى قوله بقراية الحيوان للإنسان فذكر بأن العقل فى الإنسان لا يختلف عنه فى الحيوان، وكذلك رأى أن أفعال النفس من تفكير وشعور ليست سوى حركات صادرة عن مبدأ معقول يوجد فى الرأس بين الحاجبين، ويسرى من هذا الموضع إلى سائر أجزاء الجسم مع النفس Pneume. ومعنى هذا، أنه يقول بهادية النفس، ولهذا فقد رفض القول بخلودها، وبين عدم كفاية الأدلة على خلود النفس كما ذكرها أفلاطون فى محاوره فيدون.

٧- ليقوا^(١):

خلف ستراتو فى رئاسة المدرسة المشائية لمدة ٢٥ عاما حتى سنة ٢٢٨ ق م وتبعه فى رئاستها أرسطو الخيوسى^(٢) ثم تبع هذا كريتولاوس الفاسيلى.

٨- كريتولاوس^(٣):

ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو الخيوسى من ١٩٠ - ١٥٠ ق. م وكان أحد أعضاء سفارة سياسية أرسلت إلى روما عام ١٥٥ ق م، وكان معه فى هذه البعثة ديوجين الرواقى وكارنيادس الأفلاطونى. وقد ألقى هؤلاء محاضرات فى الفلسفة أثناء إقامتهم فى روما، وكان هذا أول لقاء كبير بين الرومانيين والفلسفة اليونانية.

لم يكن كريتولاوس مشائياً خالصاً، فقد جعل من الله عقلاً صادراً عن الأثير الغير المنفعل، وكذلك النفس عنده ليست سوى أثير معقول.

وذكر أيضاً أنه لا يمكن أن تتحقق الحياة وفق الطبيعة إلا إذا اكتملت خيرات النفس وخيرات الجسد والخيرات الخارجية.

إلا أنه تمسك بموقف أرسطو القائل بقدوم العالم ودافع عنه فى مواجهة الرواقيين.

* * *

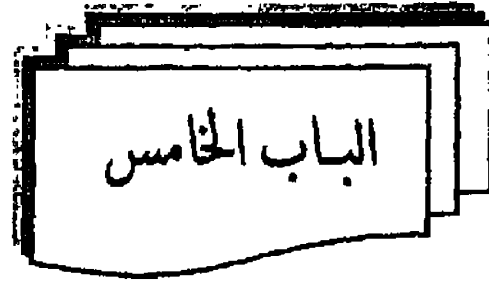
وبعد كريتولاوس ظهرت شخصيات مشائية أخرى من أمثال هرميبوس وسوشين، غير أن هؤلاء المتأخرين وجهوا اهتمامهم إلى الناحية العملية، واقتصر

(١) Lyco.-

(٢) Aristo of Ceos.-

(٣) Cristolaus of Phaselis in Lycia.-

مجهودهم الفلسفى فى الحفاظ على تراث المدرسة وآرائها، بحيث لم يحدث تطور كبير فى الآراء المشائية بعد ذلك، إلا أن أتباع المدرسة أخذوا يتجهون بالتدريج إلى التخصص فى الميدان العلمى مع الاحتفاظ بموقف عقلى يخفى وراءه العداء للدين، مما خلع عن المدرسة للصبغة الشعبية ودفعها إلى التوارى أمام المذاهب الدجماطيقية الأخرى، إلى أن نشر اندرونيقوس الرودسى كتب أرسطو، فذهبت الحياة فى الأوساط المشائية، ونشطت الدراسات المشائية من جديد.



الفلسفة الهالينستية

الأبيقورية - الرواقية - الأفلاطونية المحدثة

الفلسفة الهلينية

تمهيد:

لقد أتضح لنا من دراستنا لتاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان، أن هذا الفكر قد مر بثلاثة أدوار متعاقبة.

١- **الدور الأول:** وهو دور النشأة: وقد تميزت فيه فترتان رئيسيتان:

(أ) **الفترة الأولى:** وتتمثل في المرحلة السابقة على سقراط حيث نجد ارتباطاً وثيقاً بين العلم والفلسفة.

(ب) **أما الفترة الثانية:** فقد تزعمها السفسطائيون وسقراط وقد تميزت بالبحث في مشكلات المعرفة والأخلاق، وتعد هذه الفترة تمهيداً حقيقياً للدور الثاني حيث أننا قد أشرنا في الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي إلى مدرسة سقراطية كان منها الكبار مثل: أفلاطون وأرسطو ثم صغار السقراطيين من الكلبيين والميغاريين والقورينائيين.

٢- **الدور الثاني:** وهو دور النضوج^(١). وقد اختص به أفلاطون وأرسطو حيث نجد لدى كل منهما مذهباً متكاملًا يفسر سائر أنحاء الوجود ويتعرض لمشاكل المعرفة والأخلاق والسياسة الخ.. على نحو ما أوضحنا في مواضع سابقة.

٣- **الدور الثالث:** وهو دور الذبول: وهو يمتد من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعد الميلاد.

وفي هذا الدور الذي ندرسه في الباب الخامس من هذا الكتاب نتناول المذاهب والآراء الفلسفية المتأخرة.

وقد تميز هذا العصر بنزعة تليفقية واضحة وبالاهتمام بالعلوم الواقعية وبالعودة إلى إحياء المذاهب القديمة ولا سيما ما كان منها مرتبطاً بمبادئ السلوك الأخلاقي وكذلك بمزج الآراء والمذاهب الشرقية - مع ما كان لها من طابع صوفي -

(١) وقد أطلقنا على فلسفة دور النضوج في الجزء الأول من هذا المؤلف ص ٢٧ (الطبعة الرابعة) اسم "الفلسفة السقراطية".

بالفكر اليونانى. ولهذا فإننا لا نلمح فى هذه المرحلة الطابع اليونانى الخالص للثقافة. ومن ثم فإن جمهرة المؤرخين يميزون بين الثقافة اليونانية الخالصة وهى التى ذاعت وانتشرت فى دورى النشأة والنضوج وأسهم فيها أهلها من اليونانيين أنفسهم - وتلك الثقافة التى انتشرت فى الدور الثالث فى حوض البحر الأبيض المتوسط وشاركت فيها شعوب هذه المنطقة، وعلى هذا فقد اصطلح المؤرخون على تسميتها بالثقافة الهلينية^(١). أى تلك الثقافة التى انحدرت أصلاً من اليونان ولكنها اصطبت بلون جديد جاء نتيجة للحركة التلقينية التى تزعمها أفراد من شعوب هذه المنطقة من يونانيين وغير يونانيين.

طابع الفلسفة الهلينية:

كان اليونانيون على صلة وثيقة بالشعوب المجاورة لهم، فقد تعرفوا على حضارات شعوب شرقى البحر الأبيض المتوسط ولا سيما مصر إذ تعددت زيارات العلماء والفلاسفة اليونانيين لمصر الفرعونية فى وقت مبكر، وحفلت هذه الفترة التاريخية بصورة عديدة للصراع الدموى بين الفرس واليونان.

وعلى الرغم من هذه الصلات العديدة بين اليونان وبين شعوب هذه المنطقة التاريخية إلا أن العلم اليونانى ظل - إلى حد ما - فى هذه المرحلة وقفاً على اليونانيين أنفسهم إلى أن جاءت انتصارات الإسكندر المقدونى فأحدثت ثورة عميقة فى حياة اليونانيين وبالتالى فى تراثهم العلمى والثقافى، ذلك أن شعوب البلاد التى غزاها الإسكندر أخذت تغترف من مناهل الثقافة اليونانية وتشارك مشاركة فعالة فى جميع جوانب الحضارة الإغريقية.

وبرز من بين شعوب البلاد المفتوحة أعداد من التلاميذ بل والمعلمين تزعموا الحركة الثقافية فى مراكزها الجديدة التى انتشرت فى الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط فى الإسكندرية وبرغام ورودى، وذلك بعد أن فقدت اليونان نفسها

(١) يسمى المؤرخون عادة الفلسفة اليونانية فى طورها الأول والثانى فلسفة هلينية أو يونانية خالصة Hellinic Philosophy وفى الطور الثالث يسمونها فلسفة هلينية لأنها لم تقتصر على اليونانيين وحدهم بل لقد أسهمت فيها الشعوب التى تأثرت بهم وبحضارتهم وكانت اللغة اليونانية لغة العلم والثقافة لديهم Hellenistic Philosophy.

استقلالها السياسى، وأصبح الأجانب هم الذين يصرفون شئونها السياسية، الأمر الذى أودى برخاء البلاد وبمعتقداتها القديمة، وأدى إلى انتكاس القيم الأخلاقية الأصيلة تحت ضغط الاتجاه السائد إلى طلب اللذة والاستمتاع بالحياة والحصول على المغام.

ومن الطبيعى إذن أن يعزف الناس عن النظر العميق فى ميادين العلم والفلسفة فى جو يسوده صراع عنيف حول مطالب الحياة المادية العاجلة، ولهذا فقد احتلت هذه المطالب العملية مكان الصدارة فى هذا المجتمع المتعدد الأجناس.

ولكن هذا الصراع حول مطالب الحياة اليومية كان لا بد له من ضحايا اعتصرتهم ضراوة المواجهة المرافية للمبادئ وللعلل الأخلاقية، فكان إذن على الفلسفة أن تنهض لتقدم العلاج والراحة النفسية لهؤلاء حيث يجدون لديها الملجأ الأمين والطريق المسهد للتطهر وذلك بقطع كل صلاتهم بالظروف الخارجية ثم بالعكوف على حياتهم الباطنية - فالتأمل إذن كان الأسلوب المستخدم فى تطهير النفس وممارستها للحياة الروحية الكاملة. ولقد ساد هذا الاتجاه فى هذه الفترة وتميزت الفلسفة الهلينية حينذاك باتجاه ملحوظ إلى البحث فى الأخلاقيات وتأثرت فى هذا بنزعة صوفية واضحة وبآراء الشرق ومذاهبه الدينية.

أما المتيافيزيقا فقد استعد هذا العصر أصولها من فلسفة كل من ديمقريطس وهرقليطس وسنرى كيف قامت الأبيقورية على أساس من فلسفة ديمقريطس وقامت الرواقية كتجديد لفلسفة هرقليطس، ثم كيف طغى مذهب الشك على أفكار الأكاديمية (مدرسة أفلاطون) وأخيراً كيف تبنت الأفلاطونية المحدثه الأصول الفلسفية اليونانية وجمعتها فى حركة تلفيقية بارعة مع ميل إلى أفلاطون وبذلك تكون قد عملت على معارضة تيار الشك الذى كاد يقضى على تعاليم الأكاديمية فى دورها الأخير.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن العلوم الجزئية أخذت تنفصل بالتدريج عن الفلسفة بعد أن ظل العلم مرتبطاً بالفلسفة إلى عصر أرسطو، وظهرت المراكز العلمية فى مدن شرقى البحر الأبيض المتوسط.

ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد أن الفيلسوف بوزيدونيوس كان آخر فيلسوف يربط بين العلم والفلسفة في العصر الهلينيستي، وكذلك كان أراتوستينس أمين مكتبة الإسكندرية والجغرافي المشهور أول من سعى نفسه بالفيلولوجي أى عالم اللغة وذلك لكى يتميز عن الفلاسفة. وفى الوقت الذى أخذت العلوم تنفصل فيه عن الفلسفة ظلت أثينا تحمل لواء الزعامة الفلسفية إلى نهاية العصر القديم.

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه بينما كان العلم ماضياً فى طريق الانفصال عن الفلسفة فى هذا الدور - كان الدين يعمل على الاقتراب منها والارتباط بها. ولم تعد الفلسفة كما كانت عند اليونان مطلباً كمالياً يسهم فيه القلة من كبار المثقفين بل لقد خلقت وراءها الأبراج العاجية لكى تنزل إلى غمار الشعب فيتحدث معلوموها إلى الحشود المجتمعة فى المدن الكبرى باذلين لهم النصيح والتوجيه، وآخذين بيدهم فى طريق الممارسة الروحية العملية.

بل لقد تغلغلت تعاليم المدارس الفلسفية أيضاً إلى القصور وساكنيها وأصبح الفلاسفة مستشارين روحيين للملوك والأمراء وكبار رجال الحاشية.

وكانت الرواقية والأبيقورية هما المذهبان الفلسفيان السائدان فى هذه الفترة وقد أعاد الرواقيون والأبيقوريون أسلوب التفسير الطبيعي الأحادي عند الأيونيين، أما الثنائية الأفلاطونية - الفيثاغورية فقد انحدرت إلى نوع من الشك ولم يكتب لها الظهور إلا فى أخريات العصر القديم وفى مدرسة الإسكندرية بالذات حيث ازدهر المذهب الأفلاطوني المحدث - كما ذكرنا.

وعلى هذا فيمكن تقسيم الدور الثالث من أدوار الفلسفة اليونانية إلى مرحلتين:

الأولى: وتنتشر فى هذه المرحلة الأبيقورية والرواقية وما ارتبط بها من آراء المدارس السابقة على سقراط، هذا إلى جوار الأفلاطونية والمشائية.

الثانية: وفى هذه المرحلة نلاحظ سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة الرومانية وظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثه، ثم ظهور الأفلاطونية المحدثه فيما بعد وسيطرة التصوف على مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

الفصل الأول

الأيقورية

حياة أبيقور^(١) ٣٤١ - ٢٧٠ ق. م

ولد أبيقور في ساموس عام ٣٤١ ق. م من أب أثيني كان ينتحل مهنة التعليم وأم مشعوذة تمارس فنون السحر والكهانة، ويذكر ديوجين اللائرسى - وهو مصدرنا الأساسى عن أبيقور أنه كان ينتقل من دار إلى أخرى تصحبه أمه وهى تتمتع بدعوات التطهير، وكذلك كان يعاون أباه فى مهنة التعليم بأجر زهيد. وقد انتهى أبيقور إلى الشك بتأثير قراءاته لديمقريطس وما تلقاه عن أمه من أساليب الشعوذة وإيمان بالخرافات والأساطير، وقد ظهر له أن العقبة الرئيسية التى تعترض تحقيق سعادة بنى الإنسان ترجع إلى خوفهم من الآلهة وخشيتهم من الحياة الآخرة، والفلسفة وحدها هى التى تمكننا من بلوغ هذه السعادة المنشودة إذ أنها هى التى تستطيع تحريرنا من ربة الاعتقاد فى كل ما هو خارق للطبيعة وذلك بالعكوف على الملاحظة والتأمل.

ولهذا فقد نذر أبيقور نفسه لتعليم الناس طريقة النجاة، وتحقيق السعادة لكل فرد منهم، ولهذه الغاية أنشأ مدرسته فى أثينا حوالى سنة ٣٠٦ ق. م وكانت تسمى "بحديقة أبيقور"، وكان التلاميذ من الجنسين يتعلمون فيها ممارسة حياة اللذة بحسب تعاليم المذهب.

(١) مصادر مذهب أبيقور

ترجم Bailey بعض الفقرات التى أوردها ديوجين وسكستوس أمبريكوس عن أبيقور Diogène L., X
Lucrèce, De rerum natura, trad.par Ernont 1920, Coment. Par Robin 1926. De Fine, l.
Epicure: Doctrine et Maximes, trad. Par Solovine (Paris 1929).
Festugière: Epicure et ses Dieux paris, 1946.
Guyau: La Morale d'Epicure et ses rapport avec les doctrines Contemporaines, Paris, 1888.

وكذلك وضعت عباراته - التي كان يلقيها عليهم - الأسس الدائفة للتعاليم الأبيقورية. وقد صنف أبيقور حوالى ثلاثمائة مؤلفاً عدا الرسائل حسب أقوال مؤرخ حياته ديوجين اللاثرسي، ولكنى هذه المؤلفات فقدت جميعها، وقد أورد الشاعر لوكريس ملخصاً لمذهبه فى كتابه "طبيعة الأشياء" وكذلك وصلتنا بعض مقتطفات من كتاب "حول الطبيعة" لأبيقور.

وبلاحظ من ناحية أخرى أن أقوال ديوجين عنه تنطوى على سباب واتهامات شنيعة يغلب على الظن أنها كانت صادرة عن أعدائه من الرواقيين المعاصرين له أو من غيرهم من الفلاسفة؛ فقد واجه أبيقور حملة عداء مرير لم يقدر لغيره من رؤساء المدارس مواجهتها فى العصر القديم.

ويرجع السبب فى عدم الاهتمام بكتبه أن أصحاب مذهب تعدد الآلهة وأتباع المسيحية على السواء لم تكن لهم أية مصلحة فى الاحتفاظ بها لأن صاحبها كان يهاجم الدين ويرفض الوجود الإلهى المؤثر فى العالم وكذلك فكرة العالم الآخر.

الفلسفة وأقسامها:

كان أرسطو يرى أننا نطلب المعرفة لذاتها وليس من أجل أى منفعة عملية ولهذا فإنه اعتبر الفلسفة الأولى أكثر العلوم ألوهية وأسماءها منزلة.

أما أبيقور فقد جاء موقفه على عكس الموقف الأرسطى إذ أنه يجعل من العلم خادماً للحياة ومرشداً فى الأمور العملية ولهذا فقد كان لا يهتم كثيراً بالثقافة أو بالعلم الذى ليس وراءه عمل، لأن هذا النوع من العلم - بحسب أبيقور - لا يمت للواقع بأى صلة، وهذا الموقف يفسر لنا كيف رحب مؤسس المدرسة بانضمام الملمين بالقراءة والكتابة فحسب إليها ليحقق لهم أسمى ما تصبو إليه النفس من تطهر وطمانينة.

وتنقسم الفلسفة عند أبيقور إلى ثلاثة أقسام:

المنطق أو العلم القانونى - والطبيعة - والأخلاق. وغاية الفلسفة تحرير

الفرد والأخذ بيده إلى حياة من الهدوء والسلام والسكينة.

ومعنى هذا أن الأخلاق هى أساس هذه الفلسفة وغايتها أما المنطق وعلم

الطبيعة فهما خادمان لها.

ويلاحظ أن هذا الاتجاه هو نفس الاتجاه الذى نجده عند ديمقريطس مع خلاقات طفيفة بين الموقفين، على الرغم من أن أبيقور يرى أن مذهبه جديد تماما فلا يعد صورة متطورة لمذهب ديمقريطس.

أولا: المنطق أو العلم القانونى:

يبحث المنطق فى شروط المعرفة الحقة، وليست هذه الشروط من النوع الذى نقابله فى المنطق الأرسطى أو فى منطق العلوم بل هو نوع من نقد المعرفة يقضى بنا إلى التعرف على أضمن الطرق المؤدية إلى الطمأنينة وبالتالى إلى السعادة. ويشير أبيقور إلى أربعة أنواع للمعرفة وهى الإحساس والتصور القائم على الذاكرة والانفعال Pathos ثم التخمين.

١- الإحساس:

أما الإحساس فممنه تبدأ المعرفة الحقة وهو موضع يقين لا شك فيه إذ هو صادق دائماً، ونحن نعرف عن يقين سبب حدوثه لنا أى علته الفاعلية وهى موضوعه، وكل إحساس فهو مطابق لهذا الموضوع أى للأشياء. أما خداع الحواس أو خطؤها أو حدوث تناقض بينها فإنه يحصل بتأثير الحكم الذى يصدره العقل على فعل الإحساس وليس من عملية الإحساس نفسها.

ويفسر أبيقور الإحساس بأنه اصطدام ذرات مادية صادرة من الجسم المادى الواحد أو من مكوناته، بأعضاء حواسنا. وهذه الذرات الصادرة من الأجسام هى قشور رقيقة تنفصل من سطوح الأجسام وتتحرك بسرعة فى الخلاء محتفظة بصورة الأشياء المنبعثة منها ومن ثم فهى "أشبه" لها. حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت القلب أحدثت الإحساس، ويمتلئ الهواء بأشبه لا تحصى عدداً، ماضية وحاضرة وهذه هى مصدر خيالات اليقظة والنم.

ولما كان الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة فإن إنكاره يعنى استحالة النظر والعمل على السواء.

٢- التصورات أو المعانى الكلية^(١) :

وهى أفكار عامة تنجم عن تكرار الإحساس، ذلك أن هذا الإحساس إنما تنفذ منه إلينا صور (eidola) خيالية لا نلبث أن تتحول إلى أفكار أو تصورات نوعية بفعل الذاكرة، وكلما تكرر نفس الإحساس كلما كان ذلك عاملاً على أن ينشأ عنه فى الذهن تصور أو معنى له طابع الكلية^(٢)، وهذا المعنى المطابق للإحساس يقتضى أن نضعه فى لفظ يكون ممثلاً لفكرة كلية مسبقة، نستخدمها فى التجربة الحسية الحاضرة فنطبقها على الجزئيات المشابهة التى تعرض لنا، وكذلك تكون أساساً لأحكام العقل التى تتجاوز الإحساس المائلة أماناً. ويرجع صدق هذه التصورات إلى ارتباطها بإدراكات حسية سابقة.

٣- انفعال اللذة والألم^(٣) :

وهذا الانفعال يقينى لا شك فيه لمعرفتنا بعلمته الفاعلية، وهو معيار الصدق فى مجال العمل كما سنرى فى دراستنا للأخلاق عند أبيقور.

٤- التخمين^(٤) :

والى جوار الإحساس والانفعال والتصورات السابقة نجد أسلوباً آخر للمعرفة ينحصر على معرفة أفكار الخيال، وهى بحسب أبيقور تصدر عن صور موضوعية تختصر للنفس، فعندما ننتقل من الإحساس إلى ما وراء الإحساس وعندما نستخلص من المعلوم فكرة عن المجهول فإننا يجب أن نبحث عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة أم كاذبة، فإذا كانت الفكرة تشير إلى وقائع فى المستقبل فينبغى أن تكون مؤيدة بالتجربة، وأما إذا كانت تشير إلى العلل الخفية للظواهر فيجب ألا تكون متناقضة مع التجربة.

(١) أرسطو " ما بعد الطبيعة" المقالة الأولى فصل ٢ سطر ١٩ - ٢٥.

(٢) وهى تصورات ممثلة لإحساس سابقة (anticipation)

(٣) Pathos

(٤) راجع يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٨ حيث يطلق على هذا النوع من الإدراك اسم الحدس الفكرى ولكن اللفظ اليونانى لهذه التسمية هو epinoiai أى التخمين Conjecture وليس الحدس بالمعنى الفلسفى تخميناً، وربما جاز استخدام لفظ "حدس" بالمعنى الشائع لا الفلسفى لكى يتضمن معنى (التخمين).

وبواسطة التخمين نستطيع الاستدلال على وجود ما يسميه أبيقور باللامحسوسات (أى الموجودات المحسوسة الصغيرة التى يعجز إحساسنا عن إدراكها) وكذلك نستطيع استخراج التفاصيل الجزئية من النظرة الإجمالية الشاملة. ومن الناحية الأولى نستطيع بهذا المنهج الاستدلال على وجود الذرات كأساس للوجود الطبيعى وعلى الخلاء كشرط للحركة وعلى لا نهائية المادة مع أننا نعجز عن إدراك هذه الأمور فى التجربة.

وعلى الجملة فإن الأبيقوريين قد جعلوا الإحساس المصدر الأول للمعرفة، أما موضوعه الحقيقى فهو الجزئى أو الشئ المادى فى مجال الموجودات الطبيعية وكذلك الفرد فى استقلاله التام فى المجال الإنسانى. وإذا كان الإنسان يرى أن مشكلته الأساسية هى العمل على تحرير نفسه من القلق والاضطراب فعليه أن يتجنب الخوض فى البحث عن وجود عقل فى الكون يكون سندا للإنسان ويصبح الإنسان خاضعا لقوانينه ومن ثم يبذل جهده لمعرفة هذه القوانين لتكون أساسا نظريا لسلوكه. والواقع كما يرى أبيقور أن العالم ليس سوى آلة يستطيع كل فرد أن ينظم حياته خلالها مستخدما كامل قدراته، وهو ليس فى حاجة إلى أن يعرف من وقائع هذا العالم أكثر مما يعنيه فى حال السراء والضراء.

ولهذه فإن التجربة الواقعية أى الخبرة وكذلك الفهم الطبيعى العادى كافيان لتحقيق هذا الغرض بدون حاجة إلى التبحر فى استخدام الأداة المنطقية.

ثانيا: الطبيعة:

أ- التفسير الآلى للطبيعة وغايته:

يتجه مذهب أبيقور إلى التفسير الآلى للطبيعة، وهو فى هذا يتمشى مع التفسير الذرى عن ديمقريطس، غير أنه لا يجعل للعلم الطبيعى قيمة ذاتية فلا يعتبر فى نظره مطابقا للوجود بل هو خادم لعلم الأخلاق - كما ذكرنا - وتقوم فكرة أبيقور أصلا على رفض تأثير القوى الخارقة للطبيعة فى مجرى حوادث هذا العالم الذى نعيش فيه، ما دامت هذه القوى التى لا حصر لها تحرمنا من راحة النفس وطمأنينتها وتجعلنا على الدوام فى خوف ورهبة تقض مضاجعنا، فالغرض من العلم الطبيعى إذن هو تخليص البشر من الخوف من الآلهة ومن الموت وسائر الظواهر

الجوية ، وعلى هذا فإن جميع التفسيرات تصبح على قدم المساواة مادامت تفي بهذا
الفرض وقد تكفى النظرة الإجمالية بهذا الصدد دون التطرق إلى التفصيلات.

وليست المادة شراً لا يبد من التخلص منه أو عدماً محضاً على ما قال
أفلاطون بل إنها بحسب أبيقور المبدأ الإيجابى الوحيد وأساس وجود الأشياء جميعها
إذ هى المقدم الكلى لهذا الوجود، وخارج المادة يوجد خلاء وهو شرط جوهرى
للحركة ، وليست النفس أو العقل أو الفكر سوى أعراض للمادة.

أما الكائنات الحية فقد تولدت اتفاقاً من الأرض وكانت لها أشكال ضخمة
غير متسقة ولكنها تطورت وبقي منها الأصح وثبت نوعه حسب أقوال أنابازوقليس.

ب- طبيعة الذرات أو الجواهر الفردة:

تتكون المادة من ذرات منفصلة لا تحصى عدداً وهى مركبة ولكنها لا تقبل
الانقسام ، وعلى الرغم من أن الاختلاف بين أشكالها محدود - على عكس ما ذهب
إليه ديمقريطس - إلا أنه مع هذا لا يمكن حصر هذه الأشكال. وهذه الذرات قديمة
وباقية لا تندثر تغذوها حركة دائمة ، والثقل مبدأ حركتها وكان ديمقريطس قد جعل
الذرات التى تتألف منها الأجسام متشابهة مع تفاوتها من حيث الثقل ، وهذا
التفاوت هو الذى يحدد اتجاهها إلى أسفل أو إلى أعلى ، فالأثقل منها يهبط إلى أسفل
والأخف يرتفع إلى أعلى. ولكن أبيقور رفض هذه الفكرة لأنها فى نظره تفترض وجود
جبرية آلية فى الطبيعة ، ولهذا فقد ذهب إلى أن هذه الذرات تنحرف فى اتجاهها
عن الخط الرأسى ، ويتم هذا الانحراف بفعل الصدفة البحتة ، ومن ثم فإن أبيقور
يرفض جبرية ديمقريطس المطلقة ويسلم بالحدوث الاتفاقى ، أى بإمكان وجود معلول
بدون علة ، وهذا ما يسمح فى مجال الأخلاق بالدفاع عن حرية الإرادة وإخراجها من
مجال الجبرية الآلية الطبيعية بحيث يمكن ألا تقع الأفعال الإرادية نتيجة لعلل
سابقة عليها الأمر سيكون من شأنه القضاء على الحرية.

على أننا نرى أنه مع وجود خلاف بين أبيقور وديمقريطس حول مشكلة
العلية والجبرية فى مجال الطبيعة والأخلاق ، إلا أنه يتفق معه فى التسليم بفكرة
قدم العالم وأبديته فلا مجال لديهما للقول بفكرة الخلق أو الإحداث فى الزمان.

ويرجع هذا الموقف إلى اعتقاد كل من ديمقريطس وأبيقور بأن العالم ليس من صنع الآلهة بل هو موجود منذ الأزل بدون أن تندخل الآلهة فى إيجاده وحركته. وعلى أية حال فإنه يبدو أن سيطرة النزعة الأخلاقية على التفسير الطبيعى عند أبيقور كانت سببا فى اختلاف موقفه عن موقف ديمقريطس فى نظرتة إلى طبيعة العالم وجبريته الآلية.

جـ- النفس ومصيرها:

النفس جسم حار لطيف يوجد مع البدن ويفنى بفنائها، أى أنه يشارك البدن فى مصيره. وللنفس وظيفتان: إحداها حيوية والأخرى وجدانية، ولا يمكن أن يتم لها ممارسة وظائفها بدون الارتباط الوثيق بينها وبين ذرات البدن. ومما يبرهن على أن النفس ذات طبيعة مادية لطيفة جداً ما نلاحظه من تأثير البدن عليها فى حالات الإغماء والغيبه التى تحدث بتأثير الانفعالات الحارة العنيفة، وكذلك أيضاً ما نلمسه من انتشاء النفس أو ضعفها فى الحالات المماثلة التى تعرض للبدن، فإذا ما اعتل البدن كان لهذا الاعتلال أثره العميق على النفس وحالاتها. فثبتت تأثير متبادل بين النفس والبدن. فبدون البدن لا تستطيع النفس أن تعبر عن ذاتها على أى صورة.

وبالإضافة إلى هذا فإن النفس حينما يحضرها الموت لا تنسحب من البدن من عضو إلى آخر بالتدريج حتى يتم انطلاق جميع قواها منه - كما هو الرأى الشائع - بل الذى يحدث هو أن هذه القوى تأخذ فى التناقض فى جملتها إلى أن تتلاشى نهائيا، ومن ثم فهى لا تخرج من البدن لكى تحتفظ بصورتها الكاملة خارجه، بل يكون الموت تعجيلا بفنائها التام مع فناء البدن. وإذا كانت النفس تحتفظ فى حالة الموت بشعورها التام، أو إذا كان الموت مجرد انتقال من هذه الدار إلى دار أخرى أفضل منها كما يزعم الأفلاطونيون، فإن الإنسان كان ينبغي له أن ينشرح صدره بالموت لا أن يخشاه كما هو حاصل بالفعل. فما الذى يجعل الموت إذن أمراً باقاً مزعجاً على نحو ما يعشر به الأحياء؟

لن يحدث شىء من هذا بالطبع إذا كنا نعرف أن وجودنا النفسى - الجسمى سينعدم نهائيا بالموت، ولكن ما يحدث عادة هو أننا نربط لا شعوريا بين

فكرة العدم وفكرة الحياة أو بمعنى آخر بين شعورنا بالعدم وشعورنا بالحياة، ونتخيل أن الذين يحضرهم الموت يكون لديهم فى هذه اللحظات شعور بالهلاك التدريجى وأنهم يحسون وهم فى القبور بالتهام الديدان لأجسادهم وباحتراقها بالنار إذا ما ألقيت فى لهيبها، وأن النفس يستمر شعورها بكل هذه الآلام خلال ذلك.

فإذا ما استطعنا أن نفصل بين فكرة الحياة وضدها، وتخليقنا فى حسم ووضوح عن فكرة الخلود فإن الموت لن يكون على أى صورة أمرا مفزعا، بل بالعكس سيصبح أمرا عاديا لا يتسم بطابع الشر أو الغزع الشديد ما دام الشخص الميت لن يكون لديه أى شعور بحالته وهى القناء التام، وكذلك فإن الأحياء سيتكون لديهم شعور سلبي جديد عن فكرة الموت أو بمعنى آخر لن يكون لهذا الشعور الشديد أى وجود عندهم. وعلى هذا فإذا كنا موجودين على الحقيقة فإن الموت لا يكون له وجود بالنسبة لنا، وإذا حضرنا الموت فإنه لن يكون لنا وجود على أية صورة من الصور. فلا صلة بيننا وبين الموت، ولا وجود مطلقا لذلك الإحساس الثلجى المزعوم الذى يربطنا فى حالة الموت لأننا - كما قلنا - لن نكون موجودين فى تلك اللحظات الأخيرة من حياتنا فالموت قناء تام للوجود الإنسانى.

وهكذا وبهذا التحليل المادى للوجود الإنسان ظن أبيقور أنه قد استطاع تخليص البشر من الخوف من الموت ومن تأثير الآلهة على حياتهم ومماتهم.

د - الآلهة والعالم:

حاول أبيقور أن يقيم خطأ فاصلا بين العالم والآلهة، حتى ينتفى القول بوجود أى صلة بينهم وبين الوجود الإنسان أو المادى على وجه العموم. واكتفى بهذا الصدد بتوجيه النظر إلى طبيعة هؤلاء الآلهة أو الخالقين المزعومين على حد قوله - وكذلك إلى العالم الطبيعى وما ينطوى عليه من نقص وشرور.

وعلى هذا فقد سلم أبيقور بوجود الآلهة - وجميع شعوب الأرض تتفق على هذا- ولكنه رفض التسليم بوجود أى تأثير لها على العالم أو على الوجود الإنسانى ومن ثم فلا وجود للسحر أو للعرافة أو للمعجزات أو الخوف من عذاب جحيم لا وجود لها على الإطلاق. والآلهة - بحسب تصوره - متعددون وهم حاصلون على

أجمل الصور وأكملها، ومنهم الذكور والإناث، وأجسادهم نورانية، ومستقرهم العالم الأوسط، وهم يتناولون الطعام والشراب.

ويتميز الآلهة عن البشر بأنهم حاصلون على السعادة والخلود، فهم لا يعكرون سعادتهم بعناية مزعومة بهذا العالم الملىء بالشرور ويرتفعون بأنفسهم فوق كل ضروب الانفعال والمحابة وعن كل ما هو مصدر للضعف الإنسانى وقد أخطأ رجال الدين فى الربط بين هؤلاء الآلهة وحياة الإنسان ومصيره ولهذا فقد جاء الدين الشعبى مفعما بالأساطير القائمة على الخوف والفرع وعدم اليقين. وبالتالي فإن الرواقية - على حد قوله - قد حادت عن الصواب حينما تكلم أقطابها عن القدر والعناية الإلهية ففى ذلك تناقض مع تكوين العالم كما نراه فى الواقع، وأكثر بطلانا من الخرافات والأساطير.

وعلى الرغم من هذه الصور السلبية التى يبرزها أبيقور عن الآلهة وعن انتفاء تأثيرها على البشر، نجده يذهب إلى المعابد وقيم الشعائر، ويظهر أنه آمن بوجود الآلهة، وتظاهر بعبادتهم خوفاً من ثورة غمار الشعب ضده وكان معظم تلاميذه من فئات غير مثقفة.

ولكن الموقف الذى انتهى إليه أبيقور بهذا الصدد يثير تساؤلات كثيرة. فقد أقام العالم المادى وأقام عالم الآلهة ووضع سياجا فاصلا بينهما. فما قيمة وجود الآلهة إذا لم تكن لهم أى صلة بالعالم؟ لقد أحس أبيقور بجدية هذه المشكلة ولهذا نراه يحشد جملة من الحجج والبراهين للتدليل على صحة موقفه ولكى يحسم قضية تأثير الآلهة فى العالم أو صنعهم له.

١- الآلهة لا يفتقرون إلى الغير: ومن جملة هذه الأدلة: قوله بأنه إذا كان هؤلاء الآلهة حاصلين على الكمال المطلق والسعادة العظمى وذواتهم تكفى ذاتها بذاتها أى أنهم لا يفتقرون إلى الغير لتحقيق كمال أو سعادة منشودة فما هو المبرر الذى يدفع بهم إلى أن يخلقوا المتاعب لأنفسهم بتحقيق الوجود لهذا العالم وتحمل الأعباء الثقيلة فى تدبير أمره؟

٢- فعل الخلق: وإذا سلمنا على سبيل الافتراض بأن العالم من صنع الآلهة، فهل تم لهم إيجاداه منذ الأزل أم أنه أحدث فى الزمان.

فإذا قيل بأن الآلهة صنعتها منذ القدم فإن ذلك يعنى أنه مساو لهم فى الوجود ومن ثم ينتفى القول بصانع ومصنوع لتساوى الطرفين فى القدم والأزلية وتعذر إثبات أيهما السابق وأيهما اللاحق، والصانع يسبق بالطبع.

وأما إذا كان العالم محدثا فى الزمان فإما أن يكون الفعل الخالق للعالم شرطا لتحقيق سعادة الآلهة العظمى أو لا يكون مرتبطا بها: وفى الحالة الأولى يكون هناك زمن قبل خلق العالم كان الآلهة فيه فى حالة انعدام الفعل وبالتالى لم يكونوا حينئذ حاصلين على سعادتهم العظمى، وقد سبق القول بأنهم حاصلون على هذه السعادة على الدوام.

وأما إذا لم يكن الفعل الخالق لهم شرطا لتحقيق سعادتهم فإن فعلهم سيكون حينذاك مضادا لطبيعتهم الإلهية.

٣- غاية الخلق: يبقى إذن التساؤل عن الغاية التى صنع الآلهة العالم أجلها؟ فإذا كانوا قد صنعوه لكى يكون مستقرا لهم، فإن هذا يعنى أنهم لم يكن لهم ماوى منذ القدم، أو أنهم لم يكن لهم ماوى يتناسب مع ذواتهم.

ولمصلحة من صنعت الآلهة العالم أكان ذلك من أجل الإنسان؟ فإذا كانوا قد صنعوه من أجل بضعة أفراد من الحكماء الذين يضمهم هذا العالم، فلا يستحق هذا الأمر ذلك العناية الكبير، وإذا كان ذلك لأجل حياة الحمقى من الناس، فإننا سنجعل بذلك منهم موجودات شرسة غليظة القلوب.

وأيا ما قلبنا وجوه الرأى فى هذه المشكلة نجد أنه يستحيل التسليم بأن خلق العالم من فعل الآلهة.

٣- العالم والمخلوقات: وإذا نظرنا إلى مشكلة الخلق من ناحية العالم نفسه وما ينطوى عليه من مخلوقات نجد أنه من الصعب التسليم بأنه من صنع الآلهة ونحن نعلم ما هو عليه من فساد وذيوع الشرور على اختلاف أنواعها، وكذلك ما يشتمل عليه من صحاروات قاحلة، ومستنقعات عطنة موحشة، ومساحات شاسعة متجمدة وغير مأهولة، ومناطق لفحتها الشمس، وزوايع وثلوج وعواطف وأنواء وظواهر طبيعية مدمرة؟ وكذلك ما فيه من حيوانات مفترسة وأمراض ووفيات للصغار قبل الأوان - هذه الشرور والكوارث كلها أليست فى ذاتها

الدليل القاطع على انعدام تدخل آلهة حاصلين على الكمال المطلق ، فى تدبير هذا العالم وفى صنع الأشياء؟

كيف إذن تم صنع العالم إذا لم يكن قد صنعه الآلهة؟
يذهب أبيقور إلى أن العلل الآلية وحدها كالجواهر الفردة والخلاء ومبدأ الثقل تكفى لتفسير حقيقة الوجود المادى ، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى الميتافيزيقا، إذ هى تلجأ دائما إلى افتراض وجود علل غائية لا تصلح لتفسير العالم المادى؟

ثالثا: الأخلاق:

وظيفة علم الأخلاق هى القضاء على المخاوف الخيالية التى تعترض طريق تحقيق سعادتنا ، وقد اتضح لنا كيف استخدم أبيقور العلم الطبيعى لتحقيق هذه الغاية بفالفهم وبالإدراك الصحيح للظواهر نستطيع التحرر من هذه الخيالات ومن الأحكام المسبقة المعرضة ومن الرغبات الفارغة الشريرة.

وترجع السعادة إلى اللذة هى خيرنا الأعظم ، وهى ليست اللذة القصيرة القوية بل اللذة الدائمة طوال العمر ، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية الموقوتة التى قد تنقضى دون أن تحقق سعادتنا ، وكذلك ينبغى تجنب المبالغة فى طلب اللذة حتى لا تنقلب إلى ألم بما تحدثه من اجهاد واعتلال للصحة . ويبدو أن أساس الموازنة بين اللذة والألم هو الانفعال المصاحب لكل منهما . وقد أشار أبيقور إلى أن انفعالات الرجاء والخوف المستمدة من الذاكرة أى من النفس يوضحان لنا كيف أن النفس تسيطر على الجسد من هذه الناحية . والواقع أن أبيقور رغم ماديته الظاهرة واستناده إلى الإحساس فى تفسيره للمعرفة نجد أنه فى مذهبه الأخلاقى يتجه إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس ، فغاية الأخلاق عنده هى الوصول إلى راحة العقل وطمانينته أى الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها .

والحكيم وحده - بما هو حاصل عليه من حكمة عملية - هو الذى يستطيع الموازنة بين اللذة والألم والنتائج العملية لكل منهما بالنسبة للفرد من حيث أن الفرد هو غاية كل فعل ، وهذا هو فن الحياة ، ومن هنا نرى أن مذهب اللذة عند أبيقور سينقلب إلى مذهب المنفعة .

ولما كانت الفضيلة هى الشرط الجوهرى لتحقيق الطمأنينة التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالسعادة لذلك كان على الحكيم أن يكون حاصلا على هذه الفضيلة التى يتمكن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم أى السعادة أى أكبر قدر من اللذات الممكنة طول الحياة؛ ويتعين عليه أيضا أن يرتب اللذات حسب أنواعها ولا يقبل منها إلا ما يفضى به إلى تحقيق غرضه أى السعادة.

واللذات على ثلاث فئات: لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية كلذة الطعام والشراب، وهذه لذات سهلة، وتقوم النزعات الأخرى عليها، وعلى الحكيم أن يرضى هذه النزعات فهى التى تحفظ حياته. أما الفئة الثانية من اللذات فهى لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الأكل الدسم المترف، والحكيم يوازن بين هذه اللذات الوسطى ويرى بحكمته العملية أيقمها أم يرضيها، ويتحاشى الانزلاق مع بعض هذه اللذات فيصبح عبدا لها.

وأخيرا نجد الفئة الثالثة من اللذات وهى صادرة عن نزعات غير طبيعية وغير ضرورية، وتنشأ فى النفس بتأثير ظن مزعوم كلذة المال والمناصب، والحكيم يقهر هذا النوع من اللذات ويرفضها برغم أن غالبية الناس يقبلون عليها. واللذة ليست فى حقيقة أمرها شيئا غير زوال الألم فهى حالة استمتاع بالتوازن فإذا زال الألم مطلقا حصلت النفس على لذتها العظمى.

وثمت عناصر أخرى هامة تساعد فى الوصول إلى اللذة العظمى أى السعادة ومنها ضبط النفس إذ هو يتيح لها التقدير الحق لحدود اللذة والألم؛ وكذلك الشجاعة باحتقارها للموت والألم؛ والعدالة التى تعلمنا أنه لا يوجد أى خوف من عقاب أخروى يكون هائقا أمام طمأنيته العقل وراحته؛ وكذلك الصداقة تعد عنصرا هاما عند أبيقور فى تحقيق اللذة العظمى أى السعادة، فإليها يرجع الشعور بالعون المتبادل أى المشاركة وبالأمن للفرد.

* * *

هذا هو مذهب أبيقور الذى يغلب عليه طابع التطهر فى مجال الأخلاق والذى كان أسلوبا مطروقا فى ذلك العصر، وقد استغل أبيقور التفسير الطبيعى من أجل الموقف الأخلاقى. وقد قبل تفسيراً أحاديًا ماديًا يعود بنا إلى المرحلة السابقة على سقراط، هذا بالإضافة إلى تأثير المذهب بنظرية السقسطائيين فى الحضارة. ونلاحظ من ناحية أخرى اهتمام المذهب بالناحية الفردية فى الأخلاق، وبتركيز الاهتمام على الحياة الحاضرة مع تأكيد أهمية الجانب الجسمى فيها رغم أن اتجاه أبيقور إلى سكينة العقل سيمضى به بعيدًا عن الحس والعالم الخارجى. وعلى هذا فقد كان أبيقور يضحى بتماسك موقفه المذهبى فى سبيل دعم موقفه الأخلاقى القائم على التطهر.

وقد عانت الأفلاطونية والمشائية والرواقية من منافسة الأبيقورية لها، بفضل بساطتها ووضوحها التام وأسلوب تناولها السهل ومعارضتها للتصوف رغم قيامها على التطهر، وقد استقبلتها بترحاب البلاد التى حظت بانتشار الثقافة اليونانية فيها فى البحر الأبيض المتوسط ولا سيما إيطاليا.

وقد تعاقب على هذه المدرسة فى موطنها الأصلى عدد من الرؤساء منهم مترودورس وهرمارخوس ويوليستراتوس. ونجد فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد - أى فى العصر الذى انتقلت فيه الأبيقورية إلى روما - وجوها رواقية كثيرة من أمثال أبو للودورس وزينون الصيداوى الذى كرمه شيشرون ووضعه فى أعلى المراتب ثم فيدروس الذى استمع إليه شيشرون فى روما حوالى سنة ٩٠ ق.م وكذلك سيرو معلم الشاعر فيرجيل.

وكان الشاعر لوكريتيوس (٥١-٩١ ق.م) أعظم ممثل للأبيقورية فى روما وقد تأثر بتعاليمه فى عصره العالم الطبيعى السيبىداس البروزى. ونجد أيضا عددًا كبيرًا من فلاسفة الأبيقورية فى روما من أمثال كاسيوس وتوركانونس وبرمبونيوس أتيكوس وقيصر وهوراسيوس وبلينوس الأصغر، وقد كان لتعاليم الأبيقورية تأثيرها الكبير فى

روما لأنها كانت تضم فئات المؤيدين للنظام الإمبراطوري الجديد بينما كانت تضم الرواقية المعارضين لهذا النظام والمتمسكين بالنظام الجمهورى.

ويرجع موقف الأبيقوريين السياسى فى مساندتهم للأباطرة إلى أنهم كانوا يرون المثل الأعلى فى حاكم قوى مسيطر يحتمون بلوائه حيث يعيشون فى سلام دائم وقد استغلوا حماية هؤلاء الأباطرة لهم وأجهزوا على ما كان بقى من هكيل الدين القديم النهار - دين تعدد الآلهة - كما اشتد هجومهم على الدين الجديد أى المسيحية دين المعجزات التى أنكروها منذ قرون عدة قبل ظهور المسيح.

على أننا نجد تياراً أبيقورياً واضحاً يأخذ طريقه إلى دعاة المذهب الحسى والتجريبى ولا سيما فى الفلسفة الإنجليزية عند لوك وهيوم ، ولا سيما فى نقده لمبدأ العلية على ما سنرى فى القسم الخاص بالفلسفة الحديثة من هذا الكتاب.

الفصل الثانى

الرواقية^(١)

الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها وقد تميزت بطابعين:

أولهما: استنادها إلى تصور لخلق العالم يحدده العقل ويتيح للإنسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقى التى تحقق له السعادة. وعلى هذا فإن البحث فى الطبيعة لا يكون مطلوباً لذاته أى لمجرد إشباع الرغبة الخالصة فى المعرفة بل خضوعاً للغاية الأخيرة وهى تحقيق السعادة، أى لوجهة عملية نفعية.

ثانياً: اتجاهها إلى نظام المدرسة الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية والروحية والتى لا تهتم كثيراً بتمحيص الآراء والمواقف السابقة والرد عليها واستخدام الاستدلال العقلى فى هذا المجال فإن هذا الأسلوب قد يصلح - إلى حد ما- فى تثبيت قواعد المدرسة وفى إعطائها صورة قوية واضحة، ويبقى عمل المدرسة الأساسى فى الممارسة الفعلية لقواعد السلوك الأخلاقى التى تؤسس سائر مواقفها النظرية سواء فى مجال المنطق والمعرفة أو فى مجال الطبيعة.

(١) مراجع البحث عن الرواقية

Bréhier (E.), La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme, Paris 1908.

Bréhier (E.), Chrysippe. Paris 1910.

Bréhier (E.), Histoire de la philosophie, Tome I.

Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, paris 1912.

Diog. (L.), VII- XII

Goldschmidt (V.), Le système stoïcien et l'idée de temps, Paris 1923.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grecque, paris, 1926.

هذه هى أهم المراجع العامة الخاصة بالمدرسة الرواقية وبينها مرجع واحد قديم يورد مقتطفات من آراء الرواقية القديمة والوسطى وهو كتاب ريوجين اللاترسى عن حياة الفلاسفة. أما آراء الرواقية المتأخرة فإننا نجدتها فى كتابات شيشرون (ولو أن كتابات شيشرون جاءت فى آخر المرحلة الوسطى للرواقية فى عصر بوزيدوليوس الابامى) وسنيكا وابكتيتوس ومرقس أوريللوس، وكذلك فيما عرف من آراء آباء الكنيسة الأوائل ولا سيما القديس بولس الرسول.

زينون القبرصى وتلاميذه: ٣٢٢ - ٢٦٤ ق. م

مؤسس هذه المدرسة زينون القبرصى، ولد فى بلدة كتيوم Citium من أعمال قبرص، وكانت أسرته من التجار المنحدرين من أصل فينيقى، وقد إشتغل والده بنقل التجارة بين قبرص وأثينا، وكان يحضر لابنه كتب أتباع سقراط، فيقرأها ويعجب بما تضمنته من أفكار، الأمر الذى دفعه إلى الاتجاه كلية إلى دراسة الفلسفة فى أثينا بعد وفاة والده وبعد أن خسر زينون تجارته بعد غرق سفينته.

وفى أثينا تجده يستمع إلى ثاوفراسطس الأرسطى وأقراطيس الكلبي وستلبون الميغارى والأفلاطونيين أكسينو قراطيس وبوليمون.

وما لبث زينون أن تصدى لمهمة تعليم الفلسفة بعد ذلك فاجتمع إليه التلاميذ فى رواق^(١) فى أثينا ولذلك سمي أتباعه بالرواقيين نسبة إلى مكان اجتماعهم. وقد استمر زينون يلقي تعاليمه على أتباعه إلى أن توفى منتحراً لامتناعه عن تناول الطعام معتقداً أن الانتحار أمر مشروع مع أنه يخالف منطق المذهب. وهكذا فعل أيضاً كلينتنوس الأسوسى الطروادى^(٢) (٣٠٤ - ٢٣٣ ق. م) خليفته على زعامة المدرسة، الذى اشتبك فى مساجلات عنيفة مع الأبيقوريين الأمر الذى أدى إلى تفكك المدرسة وضعفها.

وخلفه على زعامة المدرسة كريسبوس الطرسوسى^(٣) (٢٨١ - ٢٥٨ ق. م) من كيليكية، وهو الذى أحيا تعاليم المدرسة وبذلك سمي المؤسس الثانى للرواقية. وقد كان لكتابات المهاجة لأكاديمية أفلاطون فى عصره أثرها الكبير فى ذيوع شهرة المدرسة. وقد تزعم المدرسة بعد ذلك تلامذة لكريسيبوس، منهم زينون الطرسوسى^(٤) الذى خلف مؤسسها الثانى على زعامتها، ثم يليه ديوجين السلوقى البابلى^(٥) الذى كان عضواً فى بعثة الفلاسفة إلى روما عام ١٥٥ ق. م.

(١) Stoa Poikile .

(٢) Clantes of Assus .

(٣) Chrysippus of Solus .

(٤) Zeno of Tarsus .

(٥) Diogenes of Seleucia .

وقد خلف هذا الأخير على زعامة فرع المدرسة فى أثينا تلميذه انتيباتر^(١) الطرسوسى بينما أسس تلميذه الثانى أرخيديموس الطرسوسى^(٢) فرعاً للرواقية فى بابل.

ويعد بويثيوس الصيداوى^(٣) تلميذ ديوجين والمتوفى عام ١١٩ ق. م أول ممثل للمدرسة الرواقية فى عهدهما المتوسط الذى استمر خلال القرنين الثانى والأول ق. م على وجه التقريب، أما المؤسس الحقيقى لهذه الفترة الوسيطة من الرواقية فهو بناتيوس الردوسى^(٤) (١٨٠ - ١١٠ ق. م) وكان أيضاً تلميذاً لديوجين ولانتيباتر وقد مكث فى روما فترة طويلة وكان له تأثيره الكبير على المؤرخ الرومانى بوليبيوس^(٥) الذى استفاد شيشرون من مؤلفاته. على أن أهم تلامذة بناتيوس على الإطلاق هو بوزيدوس الألبانى^(٦) (١٣٥ - ٥١ ق. م) الذى استقر فى رودس حيث استمع إليه شيشرون وزاره بومبى مرتين تكريماً له، ويعد بوزيدونيوس آخر ممثل للرواقية فى عهدهما الوسيط.

فإذا انتقلنا إلى العصر المتأخر للرواقية فى عهد قياصرة الرومان فإننا نلاحظ ظهور اتجاهين لدى الرواقيين: أحدهما يهتم بالعرض العلمى للنظرية الرواقية، وينسب هذا الاتجاه إلى آريوس ديديموس^(٧) السكندرى معلم الإمبراطور أغسطس. وأما الاتجاه الثانى فقد كان يهتم أتباعه بالتطبيق العلمى للمبادئ الأخلاقية للمدرسة وقد ظل هذا الاتجاه غالباً على المدرسة حتى نهايتها. ونجد من الرواقيين فى هذه الفترة: أنوس سنيكا^(٨) ابن الخطيب الرومانى المشهور، موزونيوس

(١) Antipater of Tarsus

(٢) Archemedus of Tarsus

(٣) Boithus of Sidon

(٤) Panaetius of Rhodes

(٥) Polybius

(٦) Posidonius of Rhodes

(٧) Arius Didymus

(٨) Annaeus Senneca

روفوس^(١) وتلميذه أبكتيتوس^(٢) (٥٠ - ١٣٨ م) ويعد هيروكليز^(٣) الذى عاش بعد النصف الأول من القرن الثانى للميلاد. ويعد الإمبراطور مرقس أوريللوس^(٤) (١٢١ - ١٨٠ م) آخر الرواقيين الكبار.

وعلى الرغم من الانتشار العريض لآراء هذه المدرسة منذ ظهورها إلا أنه لم تصلنا سوى مقتطفات محدودة من مؤلفات مؤسسى المدرسة فى القرون الثلاثة الأولى لنشأتها، وأما الكتابات الرواقية المتأخرة التى وصلتنا كاملة فإنها تشير إلى المذهب فى جملته دون تمييز لآراء فلاسفة المدرسة. ويلاحظ أن معظم ما وصل إلينا من آراء كانت على لسان المعارضين للمدرسة والمنتقدين لمذهبها.

المذهب الرواقى وأقسامه :

ليست الرواقية مجرد نظرية علمية بل هى فى حقيقة الأمر أخلاق ودين، وهى ليست كذلك من عمل فيلسوف واحد مثل مؤسسها الأول زينون، بل هى تمثل أفكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى، ومن هنا جاء طابعها العملى التلفيقى الأمر الذى تعذر معه إمكان عرض آرائها بطريقة مذهبية منهجية.

فالمنطق والميتافيزيقا وسائر العلوم إنما تدرس عند الرواقيين من ناحية منفعتها العملية فحسب، وتقتصر أهميتها فى تعاليم المدرسة باعتبارها مقدمة للأخلاق ومدار البحث فيها "الحكمة العملية" وهى فضيلة الفضائل ومؤداها أن يحيا الحكيم ويعمل وفقاً للعقل، والعقل بدوره مطابق للطبيعة، والعلم النظرى يخضع أيضاً لهذه الغاية فإذا لم يحقق غاية عملية فلم يؤثر فى ميولنا ويوجه أفعالنا فإنه يصبح عقيماً لا طائل تحته أو شراً يجب الابتعاد عنه.

هكذا نستطيع أن نفسر الحافز الذى دفع بزينون إلى التفلسف، ولم يكن هذا سوى رغبته الملحة فى أن يجد سنداً أو تبريراً معقولا لحياته الأخلاقية، ولهذا فقد تميز مذهبهم عن مذهب القورينائيين باهتمامه بالبحث العلمى وكانت القورينائيين

(١) Musonius Rufus

(٢) Epictetus of Hierapolis

(٣) Hierocles

(٤) Marcus Aurelius

تتجاهل هذه الناحية وتكتفى بطلب السعادة واستقلال النفس عن طريق الممارسة العملية للفضيلة. وإذن فعلى الرغم من أن الرواقية كانت ترى أن الغاية القصوى للفلسفة تتمثل في تأثيرها على حياة الفرد الخلقية، إلا أنها ترى أنه يستحيل قيام الأخلاق الحقة بدون معرفة نظرية، فالفضيلة مطابقة للحكمة، والفلسفة ولو أنها ممارسة للفضيلة، إلا أنها تعرف أيضاً بأنها العلم بكل ما هو إنسانى وإلهى، فإن العلم عند الرواقيين هو الخير الأسمى وهو الغاية القصوى للحياة.

وكان زينون نفسه يرى أن المعرفة العلمية شرط لا بد منه لتوجيه السلوك الأخلاقى وقد استعار من أفلاطون تقسيم الفلسفة إلى المنطق والطبيعة والأخلاق، واستمد من أقوال هرقليطس: قوله بالنار وقوله بالقانون العام "اللوغوس" الذى يجرى بمقتضاه نظام الطبيعة وكذلك الأفعال الإنسانية، وأن جميع الموجودات الجزئية فى العالم هى مظاهر لجوهر واحد بعينه. وكذلك فقد استعارت الرواقية. من مدرسة سقراط وأفلاطون فكرة الغائية والاعتقاد بالعناية الإلهية وبالقدر.

وقد أكمل زينون موقف هرقليطس بموقف أرسطو فى الطبيعة.

وأما فى مبحث المنطق فإننا نلاحظ تأثير المنطق الأرسطى الواضح على المنطق الرواقى ولا سيما بعد كريسيبوس.

وأخيراً نجد زينون - فى مجال الأخلاق - يحاول التخفيف من تزمّت القورينائيين وصراحتهم الأخلاقية وجهلهم الواضح بالعلم وبالفلسفة النظرية، ولكنه مع هذا ظل أميناً على الخط العام للأخلاق القورينائية بعد تعديلها وإكمالها مستخدماً فى ذلك ما يصلح من مختلف المذاهب الأخرى.

أولاً: المنطق:

أ- أقسام المنطق: كان الرواقيون بعد كريسيبوس يعنون بالمنطق: الكلام النفسى والكلام المنطوق، ولهذا فقد قسموا المنطق إلى بابين: -

٢-الجدل

١-الخطابة

والذى يعنينا بهذا الصدد هو بحث ما أطلقوا عليه اسم "الجدل" - يميز الرواقيون فى باب الجدل بين الدلالة والمدلول أو التسمية و المسمى أى بين مبحث الألفاظ ومبحث التصورات ثم يتكلمون فى قسم ثالث عن معايير المعرفة فيما يعرف

باسم نظرية المعرفة - أما فيما يتعلق بالقسم الأول من الجدل أى فى نظرية الدلالة فإنهم يشيرون إلى أن هذا القسم يتناول الشعر والموسيقى والنحو أى قواعد اللغة أما القسم الثانى فهو الذى يبحث فى المدلولات أى فى الأشياء التى تقصدها الإشارة أو التسمية أو الدلالة، وأخيراً القسم الثالث من الجدل وهو الذى يتضمن معايير الصدق والكذب أى نظرية المعرفة .

ويمكن تلخيص مباحثهم فى المنطق بوجه عام فى قسمين رئيسيين وهما :

١- المنطق الصورى ٢- ونظرية المعرفة.

ب - مصدر المعرفة: وإذا قارنا بين موقف كل من أفلاطون وأرسطو وموقف الرواقيين من هذه الناحية وجدنا أن الرواقية فلسفة تجريبية تفترض أن الجزئيات هى الحقائق الأساسية التى تقوم عليها المعرفة؛ والمعرفة لا بد أن تبدأ من الإدراك الحسى أى من إدراك هذه الجزئيات وهم يذهبون إلى أن النفس عند الميلاد تكون كالصفحة العارية النقية غفلا من أى معرفة وعارية من أى أثر وهذا الموقف يشبه موقف المدرسين وجون لوك حيث يطلقون على هذه الصفحة النقية عبارة *Tabula rasa* وهذه النفس النقية العارية عن أى أثر أو انطباع تتكون فيها التصورات شيئاً فشيئاً مما تستقبله من آثار خارجية فليست التصورات سوى انطباعات الموضوعات الخارجية فى النفس أو أنها - على رأى آخر - التغيرات التى يحدثها الموضوع الخارجى فى النفس، حتى معرفتنا بحالتنا الباطنية ونشاطنا النفسى الخاص فإنه مستمد أيضاً من الإدراك الحسى على رأى كريستوس، ولذا فإن الرواقيين لا يميزون بين الإدراك الباطنى والإدراك الخارجى ما دام هذان النوعان يتحدان فى المدرك الخارجى.

كيف إذن يتم للنفس اكتساب المعرفة الخارجية وكيف تتكون فى النفس هذه التصورات أو الانطباعات الآتية عن الموضوعات الخارجية؟ هناك نوع أول من التصورات أو الأفكار التى تصل إلى النفس عن طريق الإدراك الحسى ويطلق عليها الرواقيون أسم الأفكار أو التصورات المتعارفة - هذا النوع من الأفكار أو التصورات المتعارفة يمتاز عن الظن بأنه يتمثل فى اعتقادات لا يمكن أن يوجه إليها أى اعتراض.

ويرى الرواقيون أن هذه التصورات المتعارفة التى يسميها البعض بالأفكار الفطرية، كفكرة الخير وفكرتنا عن الآلهة ليست فطرية أو غريزية بالمعنى الذى يفسرها به العقليون ولكنها استدلالات تلقائية قائمة على الإدراك الحسى المباشر، ففكرة الخير مثلا تأتى من مقارنة الأشياء الخيرة فيما بينها، وإدراك العلاقة التى تجعل شيئا خيرا ينطبق على شيء خير آخر من حيث صفاتهما الذاتية.

وكذلك فكرتنا عن الآلهة فإنها تتكون لدينا من إدراكنا لجمال الأشياء وحسن تنسيقها. وهكذا تتكون لدينا طائفة من التصورات الأولية العامة تبدأ فى الظهور فى النفس فى سن الرابعة عشر، ثم تليها تصورات من نوع آخر إذا تجمعت كونت ما نسميه بالذاكرة، ومن الذكريات المتعددة يتكون ما نسميه بالخبرات أو التجربة.

على أن ثمة مشكلة تعترضنا حين الكلام على صلة هذه التصورات بالموضوعات الخارجية، ذلك أننا يجب أن نبحث أولا عما إذا كانت إدراكاتنا الحسية متفقة مع موضوعاتها الخارجية أى يجب أن نتأكد من أن ثمة علاقة بين الإدراك وموضوع الإدراك أى الشيء الخارجى، وهنا يجعل الرواقيون أساس القول بصحة هذه العلاقة ما يسمونه بالتصديق، ذلك أن طائفة من تصوراتنا ترتبط بشعورنا وتضبط علينا لى تحملنا على التصديق بها والتسليم بأنها آثار صادقة للموضوعات الخارجية أى أنها صادرة عن أشياء حقيقية، ومن هنا تنقسم هذه التصورات بطابع يقينى مباشر فإذا صدقنا هذه التصورات فكأننا ندرك الموضوعات الصادرة عنها فى ذاتها، وإذن فالرواقيون يجعلون معيار الصحة ذاتيا يقوم على التصديق النفسى وهذا هو كل يؤسس حقيقة الصلة بين الحس والمحسوس.

وهم يميزون بين الأثر الحسى المباشر، وهو الصورة الأولية، البسيطة التى تنطبع فى النفس نتيجة للإحساس المباشر كصورة الخاتم فى الشمع وبين التصور إذ أن التصور يمتاز على الصورة الحسية بأنه يتضمن التصديق بأن هذه الصورة الحسية هى أثر لموضوع خارجى حقيقى، وكذلك يتضمن هذا التصور ثبات هذه الفكرة أى استمرارنا فى التصديق بصحة الصورة الحسية، هذا التصور التصديقى هو معيار

الحقيقة، والتصورات من هذا النوع هي معايير الصدق والكذب مادامت صادرة عن الإدراك الحسى الذى هو أساس المعرفة.

وإذن فالإحساس والتصورات أساسان حقيقيان للمعرفة إذا لم نسلم بهما لا يمكن أن يقوم السلوك الاخلاقى على أساس معقول. بل إن الإحساس هو المصدر الأول لكل أفكارنا ومعارفنا.

ح - مراتب اليقين: ويمكن أن نلخص مناقشتنا عن درجات اليقين أو المعرفة فيما يلى:

أولاً: نجد أن أولى درجات المعرفة هو الأثر الحسى المباشر أو الصورة الحسية، وثانياً: تعرض هذه الصورة على النفس وقد قبلها أو ترفضها كقولنا هذا أبيض أو هذا أسود، وهذه هي مرحلة التصديق، فإذا قبلت النفس هذه الصورة وكانت على صواب فى هذا القبول فهذا هو الفهم الصادق - وهو الدرجة الثالثة فى المعرفة - أما إذا قبلتها النفس عن غير حق فإنه يكون لديها ظن خاطيء، ثالثاً: وإذن فالدرجة الثالثة من درجات المعرفة - بعد التصديق كمبدأ ذاتى للصدق والكذب - هذه الدرجة الثالثة هي الفهم أو الإدراك الحسى كموضوع خارجى حقيقى فى مقابل الصدق.

وتحس النفس فى هذا الفعل أنه فعلها المتميز عن الصورة الحسية وفى هذه الحالة تدرك النفس أن الصورة الحسية تكون فى حالة الصدق مطابقة للمحسوس الخارجى، وتسمى الصورة إذن فى هذه الحالة بالأثر المفهوم ومعنى أنها أثر مفهوم أنها تؤدى إلى التصديق الصحيح أى إلى الإدراك الحسى. ولفظ مفهوم هذا يشير إلى وظيفية الأثر لا إلى طبيعته فالأثر المفهوم هو الأثر الحسى المطابق للموضوع الخارجى ولهذا الأثر وظيفة أساسية وهي أنه هو الذى يسمح بالإدراك الحسى الصحيح أو هو الذى يصدر عنه هذا الإدراك الحسى، ولكن الرواقيين لم يميزوا فى وضوح بين الأثر المفهوم والأثر غير المفهوم.

وإذن فالأثر المفهوم هو أول درجات اليقين، أما العلم فهو يقوم على مجموعة مترابطة من هذه الآثار المفهومة أى الإدراكات الحسية، ويقوم العلم على أساس وطيد لأنه يستند إلى ترابط هذه الآثار المفهومة ترابطاً فعلياً، أما الفن فهو وسط

بين العلم والإدراك الحسى، إذ هو إدراكات حسية تؤلفها التجربة لغاية خاصة نافعة فى الحياة.

وإذن فلدينا أثر حسى مباشر ثم تصديق بهذا الأثر واجتماع الأثر الحسى والتصديق يعطينا التصور الصحيح القائم على الإدراك الحسى المشتمل على الصورة المفهومة، ثم لدينا أخيرا العلم وهو موضوع دراسة الحكيم.

هذه فكرة أولية عن مبحث التصورات عند الرواقيين من الناحية العامة.

د- المقولات:

وفى مبحث التصورات يتناول الرواقيون مبحث المقولات فيخالفون أرسطو الذى جعل المقولات عشرة ويقولون أنها أربعة: وفى قمتها مقولة "الوجود" كما يرى زينون. أما كريسيبوس فإنه يضع هذه المقولة العليا تحت اسم "شئ ما"، ويقسم هذه المقولة إلى قسمين: الوجود وغير الوجود، ويفرع من الوجود الأقسام الأربعة التالية وهى: ١- الموضوع أو المقوم المقابل للجوهر الأرسطى ولكنه جوهر مَادى خالص على عكس الجوهر الأرسطى.

٢- الصفة وإما أن تكون صفة أولية أو ثانوية، وهى فى مقابل مقولة الكيف عند أرسطو

٣- الحالة العرضية وتقابل مقولة الجهة عند أرسطو،

٤- الحالة العرضية النسبية وتقابل مقولة الإضافة عند أرسطو

هذه المقولات هى كالتصورات أقوال ناقصة. أما الأقوال الكاملة فهى القضايا

والأقيسة والأحكام التى تدخل كلها تحت مبحث المدلولات من الجدل والأحكام.

هـ - الأحكام أو القضايا: وقد قسم الرواقيون الأحكام - التى يقولون عنها

إنها وحدها التى ترسم بالصدق أو الكذب - إلى قسمين: بسيطة ومركبة.

أما الأحكام البسيطة فهى كالقضايا الحملية، ولم يلقوا إليها بالاً؛ أما

القضايا المركبة فهى على خمسة أنواع

١- الشرطية - ٢ الحملية المتصلة - ٣ الحملية المنفصلة - ٤- والقضية

العلية مثل لأن النهار قد ظهر فقد انتشر الضياء.

هـ- أما خامس أنواع القضايا فهى الأحكام التى تشير إلى الأقل أو الأكثر.

وهناك أشكال مركبة تقوم على الأشكال الأولى الأساسية، وقد اهتم الرواقيون بصفة خاصة بالقضية الشرطية، فهي تعد في نظرهم من أهم أنواع القضايا على الإطلاق.

ويلاحظ أن الرواقيين يفترضون دائماً أن الموضوع في أى قضية من هذه القضايا يكون دائماً جزئياً وذلك استناداً إلى موقفهم التجريبي العام، أما المحمول فهو فعل verb دائماً لأنه يدل على حدث ما للجزئى الشخص. أما فيما يتعلق بالأقيسة فقد اهتموا بالقياس الشرطى والانفصالي وقالوا إن هذين النوعين من القياس هما المقصودان بالاستدلال الحقيقي. وبذلك تنهرب الرواقيون من صعوبات المنطق الأرسطى.

ثانياً: الطبيعة:

يمكن أن نصف موقف الرواقيين الميتافيزيقي بأنه موقف أحادى وأنه واقعى بل مادى وثالثاً أنه يجعل العقل المطلق المادى أساس الوجود. وقد بنوا نظريتهم فى الوجود على أساس غائى، وحتى أحاديثهم تطورت إلى أن أصبحت وحدة وجود. ويخضع موقفهم فى تفسير العالم الطبيعى لهذه المبادئ التى أقاموا عليها مذهبهم فهم يرون أن الجسيمات هى الحقائق وحدها، ذلك لأن الوجود الحقيقى هو ما يفعل وما يستمر فى الزمان، والأجسام لها هاتان الصفتان، فهى إذن الموجودات الحقيقية. وعلى هذا فالأجسام والإنسان بل والألوهية مؤلفة من مادة وحتى الصفات التى نقول نحن أنها غير حسية، هذه الصفات مؤلفة من الجسيمات ومن تيارات هوائية تنفذ خلالها وتمنحها التوتر والتماسك. ويصدق هذا على النفوس وعلى الفضائل والعواطف والحكمة والحركة .. الخ.

فحالات النفس هى أجسام أيضاً وكائنات حية، وكذلك فالخلاء والمكان والزمان والفكر هى الأخرى أجسام أيضاً. ولكى يفسر الرواقيون نظريتهم فى كيف تنتشر النفس فى البدن والصفات فى الأجسام، قالوا بإمكان تداخل الأجسام فى جسم يستطيع أن يتداخل أو ينفذ إلى أى جسم آخر ويحل فى جميع أجزائه بدون أن يصبح الجسمان جوهرًا واحدًا.

وعلى الرغم من قولهم بالمادة إلا أنهم ميزوا بين المادة والقوى التى تعمل فيها، فالمادة وحدها تكون بدون صفات، أما الصفات والأشياء المشتقة من القوة المعقولة المسماة باللوجوس فهى التى تنفذ خلال المادة.

ويمتلىء المكان بنوعين من الحركة حركة تكاثف تتجه إلى الداخل وحركة تخلخل تتجه إلى خارج.

وتصدر الحركات كلها عن قوة أصلية واحدة تكشف عن وحدة العالم وارتباط أجزائه وتوافقها. وهذه القوة الأصلية جسمية أيضا وهى نفس حसार أو هسى النار لأن حرارتها تحي وتحرك الأشياء.

ومما نشاهده فى العالم من كمال ونظام وترتيب، وفى الإنسان من دقة التكوين، نصل إلى إثبات علة غائية للوجود، وهى أكمل عقل ويسمونه الله. وهو يتألف من أكمل جوهر، لما كان كل شىء فى الوجود يرجع فى صفاته وفى حركته وفى حياته إلى هذا الجوهر، لذلك فيجب أن تكون علاقته بالعالم كملاقة النفس بالجسم، والله ينفذ خلال جميع الأشياء كالنفس أو كالنار الصناعية التى تحيى الأشياء، ويشتمل هذا النفس الحار على الصور البذرية لجميع الموجودات فهو العقل والنفس والألوهية والعناية والطبيعة والقانون الكلى الخ. فكل هذه تعبر عن الله من جوانب مختلفة.

وكما أن النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم، ومع ذلك يكون لها مركز معين تشرف منه على سائر أنحاء الجسم كالقلب مثلا - كذلك فالله على الرغم من أنه موجود فى كل جزء من العالم إلا أنه يحتل مكانا يسيطر منه على الوجود بأكمله. وفى رأى أن هذا المركز هو الشمس، وعلى رأى آخر هو عند الدائرة الأخيرة الخارجية للعالم، ومن مركزه هذا يبدأ انتشاره فى سائر أنحاء الوجود.

ولكن التمييز بين الله والوجود، تمييز نسبى، فهو تمييز بين ما هو إلهى بطريقة مباشرة وما هو إلهى بطريقة غير مباشرة. وكلا الاثنين ذو طبيعة واحدة إلهية.

فهو موجود واحد يتخذ جزء منه صورة الوجود، بينما يحتفظ الجزء الآخر بصورته الأصلية، ويظهر بهذه الصورة كأنه العلة المحركة أو الألوهية.

كيف تم الخلق؟

لكي يخلق الله العالم حول جزءا من البخار الناري الذي تتكون منه ذاته إلى هواء ثم إلى ماء يكون الله حالا فيه كقوة تكوينية مصورة ثم يدفع بجزء من الماء ليتحول إلى أرض وجزء آخر يبقى كما هو على حالته المائية ويتحول جزء من الماء إلى هواء ثم يتخلخل هذا الهواء فيصبح نارا، وبذلك يكتمل دور من أدوار الوجود. وتتميز نفس العالم عن جسمه، فالنفس هي الألوهية بالمعنى الذي نفهمه ولكن هذا التعارض بين نفس العالم وجسمه سيتلاشى خلال الزمن.

وعندما ينتقضى هذا الدور الذي يمر به العالم سيتحول العالم بفعل الاحتراق العام إلى كتله ضخمة من البخار الناري، وتعود هذه الكتلة فتنضاف إلى ذات زوس Zeus لكي يعود فيصدرها في دور جديد بادئا الخلق في صورة ثانية وهكذا تتعدد أدوار الخلق، وعلى هذا فتاريخ العالم هو سلسلة متعاقبة من خلق وتدبير.

وتخضع حركة العالم في كل الأدوار لقانون واحد، وتحدث في كل دور الأحداث والأشخاص كما حدثت في الأدوار السابقة بتفاصيلها. فهناك ضرورة مطلقة وارتباط ضروري بين العلل والمعلولات يفرض نفسه على الحوادث، وهذا مضمون ما يسمونه "بالقدر" وبالعناية الإلهية. والارتباط الوثيق بين الأشياء هو الذي يجعل في العالم وحدة ونظاما وأساسا للمعقولة التي يبنى عليها كمال الوجود وبهاؤه. وتخضع الإرادة الإنسانية لهذه الحتمية المطلقة، فالفرد حر في أفعاله لأن رغباته هي التي تحدد فعله وهو حر في أن يفعل ما رسمه له القدر ولكنه سيفعل حتما ما رسمه له القدر رغم كل الظروف.

الشيء الوحيد الذي فشلت الرواقية في تفسيره هو وجود الشر في العالم وكيف ينسجم هذا مع فكرة الحتمية والقدر والمعقولة، هم يفسرون هذا بقولهم إن النقص في الأفراد يذوب ويتلاشى في كمال الكل هذا الكمال.

قبل الرواقيون نظرية العناصر الأربعة، ولم يجدوا حاجة ماسة للقول بالنار الأثيرية كمعصر خامس، بل قالوا إن هناك نارا لطيفة تتحرك حركة دائرية ونارا أرضية تتحرك في خط مستقيم، وذهبوا أيضا إلى أن العناصر الأولية تتحول بعضها إلى البعض الآخر باستمرار، وأن الأشياء جميعا في تغير مستمر، وأن تماسك

العالم يعتمد على هذا التغير المستمر، ولم يقصدوا بهذا نفى وجود أشياء ثابتة على الإطلاق مثل هرقليطس.

وتنقسم الطبيعة إلى أربعة أجزاء ويرجع تكوين هذه الأجزاء إلى أن النفس الخالق في الجماد يتحدد فعله في تماسك أجزاء الجماد. وفي النبات يكون فعله في التكوين الصوري وفي الحيوان يكون فعله في النفس المشتبهة وفي الإنسان يتم فعله في النفس العاملة. ويوجد شعور بالذات لدى كل كائن حي يعبر عنه بالعلاقة الوثيقة بين نفسه وجسمه، ومن هنا ينمو حب الذات وحب البقاء وهما لا غنى عنهما لحياة الكائنات وبقائها.

والنفس الإنسانية ولو أنها من نوع الجسم أى أنها من مادة أصلية واحدة إلا أنها أى النفس صادرة عن النار الآلهية وهي أشرف أنواع المادة وأكثرها نقاء وهي تسرى في الدم ومركزها القلب وقد نزل هذا الجزء الآلهي إلى الأجسام ثم أنتقل من الآباء إلى الأبناء وهكذا. والنفس تصدر عنها فروع سبعة وهي الحواس الخمس ثم القدرة على التعبير والقدرة على التوالد وكل واحدة منها لها عضوها وتبقى الشخصية في المركز المسيطر إما في القلب، ويخضع لها كل أنواع النشاط الإنساني ويتصل بها وإما فيما تصدره الإرادة من أحكام وبعد الموت تتلاشى النفس.

وتنتهي النفس بانتهاء الدور العام لتندمج في الكتلة الملتهية أى في الألوهية ثم يعود الكائن وهكذا فلا وجود للخلود الفردي عند الرواقية إلا بمعنى واحد هو عودة الأفراد أنفسهم في أدوار مقبلة.

ثالثاً: الأخلاق:

تقوم الأخلاق الرواقية على مبدأ أساسى هو العيش وفق الطبيعة أى حسب ما تقتضيه الطبيعة.

وقد تبين لنا من دراستنا للطبيعة عند الرواقيين أن الأشياء جميعاً تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة، وأن الإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوانين، وأن يسير بمقتضاها، ولكن اتباعه لهذه القوانين ليس عملاً آلياً يفرض عليه قسراً كحركة الآلة إلا أنه يشعر بسلوكه وبأفعاله. وعلى هذا فإن الأفعال الإنسانية الإرادية ولو

أنها تسيّر وفق القانون العام إلا أنها تمتاز عن الأفعال القسرية بأنها ذات أساس شعورى حى.

ولا يختلف أتباع الرواقية اختلافات جوهرية بصدد المبدأ العام وهو "الحياة وفق الطبيعة"، ذلك المبدأ الذى وضعه أتباع زينون بينما نجد أن زينون نفسه كان قد وضع مبدأ يكاد ينطبق على هذا المبدأ وهو يجب أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها. ولذا المبدأ صورة أخرى للمبدأ العام بمعنى أن حياتك منسجمة مع نفسها هو أن تخضع لقانون عام يحترم العلية الضرورية وذلك معناه أن تعيش وفق الطبيعة أى وفق القانون العام.

وإذا استعرضنا الميول الطبيعية وجدنا أن أهمها وأكثرها عموماً هى غريزة حب البقاء، وبهذا المعنى نحن نميز بين ما يساعدنا على الاستمرار فى البقاء حسب ما تتطلبه الطبيعة وبين ما يهدم بقاءنا أى بين ما هو موافق لقانون الطبيعة وما هو مضاد لها، وهى هذا الأساس فإن ما يوافق بقاءنا سيكون هو النافع لنا أما ما يعارض بقاءنا فهو الضار لنا، ومعنى أن ما يوافق بقاءنا هو النافع لنا أنه هو الذى يؤدى إلى سعادتنا، وكل موجود يستمد قيمته من عمله على حفظ بقاءه وسعادته. وبالنسبة للموجودات العاقلة فإن ما هو معقول بالنسبة لها هو الذى له قيمة فقط، ذلك أنها تدرك أنها جزء من الطبيعة الكلية وأن إرادة هذه الطبيعة هى أن يبقى الإنسان، فخير الإنسان وفضيلته هو فى مطابقته للإرادة الكلية، والخير عند الإنسان هو الفضيلة لأن فى الفضيلة سعادته، تلك الفضيلة الغير المشروطة، بينما الخلق الشرير المضاد للفضيلة هو الشر بعينه.

أما الحياة والشرف والثروة فهى ليست خيراً فى ذاتها، وكذلك الموت والمرض والفقر والإهانة ليست شرواً فى ذاتها، وكذلك اللذة فإنها ليست خيراً فى ذاتها بل هى نتيجة لأفعالنا إذا كانت هذه الأفعال موافقة للطبيعة.

وتتركز سعادة الرجل الفاضل فى حريته وتحزره من الانفعال والضيق وفى هدوئه واستقلاله الداخلى. ولما كانت الفضيلة هى خير الإنسان فإن المجهود الذى يبذله لتحقيقها هو القانون العام لطبيعته الإنسانية، يبقى الواجب الأخلاقى إذن خاضعاً لإرادة الطبيعة الكلية وهذا ما سيوضحه كانت فيما بعد.

ولكن الطبيعة الإنسانية تشتمل على نزوات غير معقولة أيضاً وهى نزوات جامحة يلخصها زينون فى أربعة هى: اللذة المطلوبة لذاتها ثم الشهوة والقلق والخوف. ولذلك كانت الفضيلة عند الرواقيين فى صراع دائم مع هذه النزوات المعارضة للعقل وللطبيعة.

ولكننا يجب ألا نتساهل معها إذا أصبحت عادات فنحاول التخفيف منها أو تعديلها تعديلاً جزئياً فحسب، بل يجب التشدد فى اقتلاع جذورها واستئصال شأفتها إذ يجب أن يكون الرجل الفاضل حراً من هذه النزوات المعارضة للقانون الكلى العام.

أما الفضيلة فهى مضادة لهذه النزوات من حيث أن الفضيلة موافقة لمعقولة النفس، وأول شروط هذه الفضيلة هو العلم التام الصحيح بما يجب أن نفعله وما يجب ألا نفعله، فالفضيلة إذن علم والرذيلة جهل. وفى ذلك ترديد لمذهب سقراط فى تعريف الفضيلة. أما هذه النزوات المعارضة فإنها ترجع إلى أحكام قيمة خاطئة. ولكن الرواقيين يتميزون عن سقراط فى أنهم يفهمون المعرفة الأخلاقية التى هى أساس الفضيلة على أنها تشمل العقل والإرادة معاً، فالعلم هنا ليس نظرياً فحسب بل هو علم يتعلق بإرادة متجهة إلى الخير ومتحررة من النزوات، ويؤكد كليتنس أن الفضيلة تقوم على العقل والإرادة معاً بالتساوى.

ويرجع زينون الفضائل إلى التأمل فهو مصدر كل فضيلة، أما أرسطو فإنه يرجعها إلى صحة النفس. وقد تعارف الرواقيون بعد كريسيبوس على اعتبار أن الحكمة هى أصل الفضائل وهى العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية، ومن الحكمة تتفرع أربع فضائل رئيسية هى التأمل ثم الشجاعة وهى احتمال ما يجب احتمالاً يحكمه ثم ضبط النفس أو العفة وهى استعمال الحكمة فى اختيار الأشياء وعدم الاندفاع وراء النزوات المعارضة ثم العدالة أى استعمال الحكمة فى توزيع الحقوق.

هذه الفضائل لا تختلف فيما بينها إلا من حيث موضوعاتها ولا تتمايز فيما بينها ولا تتفاضل وهى تعبير عن شىء واحد من جوانب متعددة هو الخلق الفاضل أى خلق الحكيم ولذلك فإنها مرتبطة فيما بينها كل الارتباط. وعلى هذا فالفضائل

كلها متساوية القيمة كما أن الرذائل كلها متساوية فى شرها. والخلق الفاضل هو الذى يجعل تأدية الواجب سلوكا فاضلاً.

والرواقيون لا يجعلون وسطا بين الفضيلة والرذيلة، فالشخصية الفاضلة أو الخلق الفاضل إما أن يكون موجوداً بكامله أو غير موجود، ولا وسط بينهما، ذلك أن الفضيلة والرذيلة صفات لا تسمح باختلافات فى الدرجة داخلها، فلا يمكن أن نمتلك الفضيلة أو الرذيلة جزئياً. وعلى ذلك فإنه إما تكون فاضلاً أو تكون شريراً، حكيماً أو غير حكيم.

والانتقال من حالة إلى حالة أخرى آتى وسريع. أما الشخص الذى يتدرج فى الحكمة فهو ليس بحكيم إذ الحكمة لا تزيد أو تنقص بل هى حالة مستمرة، والحكيم هو مثال الكمال والحكمة هى الأساس الوحيد للسعادة أما الجاهل الشرير فهو مثال الفقر والتعاسة.

والحكيم هو وحده الحاصل على الحرية والبهاء والغنى والسعادة، وسائر الفضائل الأخرى فضلاً عن كمال المعرفة، فعلمه صواب فى كل ناحية، وهو الملك الحق والسياسى الحق والشاعر والنبي والربان القدير.

وهو متحرر تماماً من الرغبات والمطالب الذاتية ومن الحزن واللذة وهو الصديق الوحيد للآلهة، وقضيلته لا يمكن أن يفقدها، وسعاده دائمة أبدية كسعادة زيوس Zeus كبير الآلهة أما الجاهل الغبى فهو عبد تعس لا يقدر على فعل الخير، ويعتقد أن الناس فى معظم من هذا الصنف الجاهل.

وقد لاحظ بعض الرواقيين أن هذا التمييز الجامد بين الفاضل والشرير فى حاجة إلى التعديل، ولذلك فإنهم فى نظريتهم عن معنى الخير ميزوا بين ثلاثة أنواع من الأشياء:

١- تلك التى تتفق مع الطبيعة، ومن ثمت فإن لها قيمة ويجب أن تطلب لذاتها وأن تفضل على غيرها.

٢- الأشياء المعارضة للطبيعة ومن ثمت فليست لها قيمة ويجب أن تجتنب.

٣- وأشياء ليست لها قيمة (أو ما هو ضد القيمة) أى أشياء ليست خيراً أو شراً بالذات.

وهذا النوع من الأشياء الأخيرة أى الأشياء الوسط بين الخير والشر هى التى سمحت بتعديل هذا التمييز الفاصل بين الفضيلة الرذيلة وجعلت من الممكن وجود وسط بينهما، ولذلك فإن الرواقيين المتأخرين بدأوا الكلام عن الواجبات الوسط فى مقابل الواجبات التامة الكاملة، ووجود هذه المرحلة الوسطى يسمح بالحكم على أوساط الناس الذين يجاهدون للوصول إلى مرتبة الفضيلة والحكمة.

وقد انتهى المطاف بالرواقيين إلى أن جعلوا من مبدئهم الأساسى - القائل بعدم وجود وسط بين الحكيم والجاهل أو بين الخير والشر وبين الفضيلة والرذيلة - مبدأ مثاليا له قيمة تنظيمية فى المذهب فحسب، أو هو كهدف نهائى للطبيعة الإنسانية لا يمنع من وجود مراتب وسطى بين الطرفين المتعارضين.

الفصل الثالث

مدارس الشك

تختلف مواقف الشكاك في العصر الهلينيستي من حيث أسبابها واتجاهاتها عنها عند أوائل الشكاك في فترة ازدهار الفلسفة اليونانية. وتتمثل مذاهب الشكاك في العصر المتأخر في أربعة مواقف:

- ١- مدرسة الشك الأولى عند بيرون وأتباعه، وقد غلب عليها الاتجاه الخلقى مع عزوف ظاهر عن البحث في المنطق والعلم الطبيعي.
- ٢- شكاك الأكاديمية أصحاب مذهب الاحتمال، وهؤلاء هم الذين انتهوا بمذهب أفلاطون إلى الشك.

٣- الشكاك الجدليون: ويعد موقفهم الشكى استمراراً لموقف بيرون.

- ٤- الشكاك التجريبيون: وكان معظمهم من الأطباء، وسموا بالتجريبيين لأنهم قالوا بإمكان تنظم التجربة بالتجربة نفسها دون ما حاجة إلى الفعل. أو اللجوء إلى حقائق الأشياء وماهياتها، فكأنهم كانوا يفسرون الخبرات التجريبية بخبرات تجريبية أخرى دون القيام بأي محاولة للتفسير العلمى أو الكشف عن العلل. وعلى هذا فقد ظلوا في نطاق الممارسة الفنية فحسب.

ولقد كان الشك في العصر القديم شكاً نافياً هادماً متهمكماً، تمثل في شك السفسطائيين الذى كان يعوزه المنهج الواضح في البداية مع ما كان يحرص عليه أصحابه من تكالب على الحياة الرفهة وجمع المال وذيوع الصيت والتقرب إلى أصحاب السلطان.

وكذلك شك هرقليطس في العقل وشهادته بينما شك بارمنيدس في الحس وشهادته وتابعه في ذلك أفلاطون، وقال الشكاك القدماء بنسبية المعرفة والأخلاق والعادت والتقاليد، فامتنع قيام العلم وأضحت الأخلاق تفتقر إلى الأسس الواضحة المطلقة. وكان من أهم أسباب حركة الشك السفسطائية تجاهل الفلاسفة القدماء - قبل سقراط - لمنزلة الإنسان ولعرفته في مجال الفلسفة النظرية اقتصرهم على

تفسير الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى أصول ومبادئ طبيعية بحتة، فجاءت ثورة السفسطائيين كحركة نقدية للعلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية التي أهملت مباحث المعرفة. هذا بإضافة إلى ما كان يتطلبه عصر الإنارة وازدهار الحضارة في بلد يحكمها نظام ديمقراطى مثل أثينا، حيث كانت الخطابة والبيان من أهم أساليب التأثير على الشعب سواء بالحق أو بالباطل.

هذا كله - وغير ذلك مما سبقت الإشارة إليه^(١) - كان وراء موجة الشك الأولى في الفكر اليونانى.

أما حركة الشك المتأخرة فقد جاءت كنتيجة تاريخية لغزوات الإسكندر ذلك أن اليونانيين كانوا يعتقدون أنهم هم وحدهم من بين شعوب الأرض أصحاب النظم والعادات والأخلاق التى بلغت حد السمو والكمال، وأنه لا قدرة لغيرهم من المقبريين على أن يصلوا إلى مستوى الحضارة اليونانية الزاهرة، فلما فتح الإسكندر بلاداً أخرى، واطلعوا على حضارة شعوبها أدركوا أن الحضارة اليونانية ليست فريدة عصرها وأن عليهم أن يتفهموا حضارات الشعوب الأخرى بما فيها من علم وفن ودين. ومن هنا جاء إيمانهم بنسبية الأخلاق والعادات والتقاليد، أى شعورهم بأن لكل شعب أخلاقه وعاداته التى تصلح له فى ظروفه المكانية والزمانية الخاصة. ومن ثم فلم يكن هناك أى مبرر فى نظر الشكاك المتأخرين لإقامة أديان أو أخلاق مطلقة مثلاً، تصلح للجنس البشرى كله بقطع النظر عن اختلاف الزمان والمكان والبيئة على وجه العموم.

ومن ناحية أخرى فإن التفكك والانحلال السياسى والأخلاقى الذى عانتها الدولة اليونانية بعد وفاة الإسكندر دفع باليونانيين إلى صراع مخيف على السلطة وتكالب على الثراء السريع والملذات الحسية الصاخبة وإهدار للقيم الأخلاقية والمعنوية الأمر الذى أحس معه نفر من العقلاء باستحالة التعامل مع هذا المجتمع المريض، فآثروا الخلود إلى العزلة طلباً للراحة والطمأنينة وتحقيقاً للسعادة التى تنشدها النفس.

(١) - م. س تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول - السفسطاليون.

ومن هنا جاءت هذه الحركة الشكية المتأخرة التي كانت تهدف إلى التطهر وتحقيق السلام والطمأنينة للإنسان. والواقع أن هذا الاتجاه العام إلى التطهر وتحقيق طمأنينة النفس وسكينتها كان مطلباً أساسياً لكل من الفيثاغوريين والأفلاطونيين. ولكن الفرق بين هؤلاء وبين الشكاك المتأخرين والأبيقوريين وصغار السقراطيين يرجع إلى أنه بينما كان الفيثاغوريون والأفلاطونيون يتجاوزون العالم الحسى الواقعى إلى وجود روحى أسمى بعد إنجاز عملية التطهر ويربطون هذه الرحلة الروحية الصوفية بموقف نظرى فلسفى واضح المعالم، نجد الفريق الآخر وعلى رأسهم الشكاك ينكرون وجود مثل هذا العالم الآخر الذى يلى العالم المادى بل إنهم لم يكن لديهم موقف نظرى واضح المعالم عن حقيقة العالم الحسى الواقعى.

فقد كان الشكاك فى هذه الفترة المتأخرة - إذن - أفراداً دب فى نفوسهم اليأس من صلاح الأمور فى الحياة العامة التى شاعت الفوضى فى كل نواحيها وتخوفوا على أنفسهم من الفساد الأخلاقى وبليلة الأفكار وسطحياتها وغموضها وحدة الخلافات بين المدارس رغم أنها كلها كانت سواء فى إدعائها العلم بما يستحيل العلم به - وفقدوا إيمانهم بالمثل العليا، فأثروا الهروب بأنفسهم فى هذا الجو المتأزم. فالشك إذن كان شفاءً لنفوسهم من القلق وتحمل هموم المستقبل وهو موضع شك لأنه لا يزال فى عالم الغيب فلا أحد يعلم عنه شيئاً بل لا يستطيع أحد أن يعلم شيئاً على الإطلاق فليستمتع الفرد بحاضره فحسب. وكذلك شكوا فى كل ما هو نظرى فعلقوا الحكم على الأشياء فى ذاتها، بينما قبلوا الظواهر الواقعية كمها هى دون أية محاولة للنظر فى وراءها من أسباب. وعن الرغم من شكهم فى الدين والأخلاق إلا أنهم آثروا السلامة وتجنبوا إثارة العامة عليهم بالماشاة معهم فى ممارسة الطقوس الدينية الشعبية.

وأخيراً فإنهم - مع عزوفهم الظاهر عن التبخر فى العلم أو فى الفلسفة النظرية - نجد أنهم قد أفادوا من تقدم الفكر اليونانى طوال هذه المرحلة الطويلة منذ نشأته إلى عصرهم فحذقوا فن الجدل وبرعوا فى ترتيب الحجج ووضع البراهين للرد على معارضيتهم.

١- مدرسة بيرون^(١) (٣٧٠ - ٢٧٥ ق. م)

ولد بيرون في بلدة إيليس حوالي عام ٣٧٠ ق. م، وكان معاصرا لأرسطو وصديقا للإسكندر الأكبر ومرافقا له في حملته على الشرق، وقد شاهد بنفسه كيف يتحمل فقراء الهنود الآلام دون مبالاة. وعرف تعاليم الميغاريين ومذهب ديمقريطس عن كتب. وقيل عنه إنه لم يدون آراءه في كتب.

وقد كان بيرون أول من استأنف سيرة الشك التي آثارها ديمقريطس وبروثاغوراس من قبله، وكان ينشد تحقيق طمأنينة النفس وسكينتها مثله في ذلك مثل معاصرة الأقل منه سنازينون الرواقى وأبيقور، وقد شك في إمكان الوصول إلى هذه الحالة عن طريق الفلسفة النظرية. إذ هو يرى أن التأمل وهو أسلوب الميتافيزيقيا إنما يدفع بنا إلى متاهات الخلافات النظرية، وما يصاحبها من غموض وبلبلة فكرية وانعدام اليقين، فالفلسفة عقيمة لأنها تثير المشاكل وتخلقها بدون توقف دون أن تحسمها. إذ في استطاعة الفيلسوف أن يبرهن على صحة الفكرة وعلى صحة نقيضها في نفس الوقت، وإذن فلا يمكن أن نصل إلى هدوء النفس وسكينتها، أى إلى ما يحقق لنا السعادة باتباعنا أسلوب الفلسفة النظرية وبما تدعيه لنفسها من قدرة على إدراك ما هيئات الأشياء أى الأشياء في ذاتها، بينما نحن لا ندرك سوى الظواهر إذ هي وحدها البيئة بذاتها، وعلى هذا فإن الناس يخطئون إذ يربطون سعادتهم وشقايتهم بالأشياء في ذاتها على اعتبار أنها باقية، فإذا تيسر لهم الاقتناع بأنها زائلة بطل تصديقهم بها وكفوا عن الميل إليها أو الخوف منها، وبذلك يصبحون قادرين على تحقيق طمأنينتهم وسعادتهم تحت كل الظروف.

فلا وجود إذن للخير بالذات أو شر بالذات، إذ أن الخير والشر كليهما إلى زوال وإنما هو عرف واصطلاح درج عليه الناس، ويجب خلاصهم منه للوصول إلى راحة النفس وسكينتها.

والحكيم الذى مارس الحكمة العملية وأدرك حقا عجز النظر العقلى الخالص عن تحقيق سعادة الفرد يتجنب إصدار أحكام قاطعة سواء بالإيجاب أو

(١) Pyrrho

بالسلب، فلا يقبل موقف الدجماطيقيين الذين يثبتون صحة المعرفة وهو يرفض أيضاً موقف السفسطائيين الذين ينكرون صحتها، فكل قضية فى نظره تحتل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة، وعلى هذا فيتعين على الفيلسوف تعليق الحكم وتحاشى الانفعال الذى يتولد عن المناقشات الحادة، بل والامتناع عن الجدل تماماً.

والحكيم أيضاً هو الذى يتكشف له الواقع فى مجال الأخلاق عن انتفاء وجود أى أساس عقلى يبرر اتباع سلوك معين دون سلوك آخر، وهذا يعنى من الوجهة العملية أن الإنسان من حقه أن يساير العادات والتقاليد والأخلاق فى أى بلد أقام فيه، وهنا تتضح معالم الشك الخلقى عند بيرون، إذ أنه موجه أصلاً إلى قيمة الأشياء بالنسبة للسلوك الأخلاقى المؤدى إلى السعادة وليس إلى قيمة المعرفة فى ذاتها، أى أن نقده لمعرفتنا للأشياء كان مرتبطاً بتحقيق غاية عملية واضحة هى الوصول إلى هدوء النفس وطمأنينتها.

تيمون^(١) (توفى ٢٣٥ ق.م)

فإذا انتقلنا إلى تلامذة مدرسة بيرون نجد صديقه الأقرب تيمون الطبيب وأول المعجبين به.

ولقد ألف تيمون رسائل فى الشك من بينها قصيدة تهكمية أبرز فيها مدى ما تنطوى عليه قضايا الفلاسفة النظريين من تناقضات، منذ نشأة الفلسفة عند طاليس حتى رجال مدرسة أفلاطون من أمثال أركيسلاوس. وقد احتفظ إيزوب بمقتطفات من هذه الرسائل، استطعنا من طريقها التعرف على مذهب تيمون ويمكن إيجازه فى ثلاث نقاط:

١- الاستدلال المنطقى إما أن يكون قياساً أو استقراء، وفى الحالة الأولى لا بد للقياس من الاستناد إلى مبادئ أولية هى قوانين الفكر الأساسية ويرى تيمون أنه يستحيل البرهنة على صحة هذه المبادئ. ومن ثم فإننا سندور على أنفسنا فى حلقة مفرغة فلكى نبرهن على صحة المبادئ لا بد من استخدام القياس، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد البرهنة على صحة هذه المبادئ.

(١) Timon Philius

أما فى حالة الاستقراء فإننا نصل إلى وضع النتيجة بعد استقراء بعض الجزئيات وليس كلها - فما الذى يبرر مشروعية التعميم الذى نجده فى النتيجة وقد استند إلى بعض الجزئيات وأهمل بعضها الآخر؟ وإذن فمنهج الاستقراء باطل ولن يؤدى بنا إلى معرفة يقينية.

٢- يستحيل علينا الحصول على معرفة موضوعية عن الأشياء، فنحن لا نعرف الأشياء فى ذاتها بل نعرف ما يبدو لنا منها من ظواهر، وهى صحيحة دائماً؛ فالقول بأن العسل حلو المذاق أمر نسلم له ولكننا نرفض التسليم بأن العسل حلو فى ذاته بقطع النظر عن مذاقنا له.

٣- لكى نصل إلى السعادة يجب علينا التخلص من التأملات العقيمة وأن نتبع قانون الطبيعة بدون تحفظ.

لا شك إذن فى أن بيرون وأتباعه - رغم تمسكهم بوجهتهم العملية إلا أنهم قد طرحوا مشكلة اليقين على بساط البحث بطريقة مثيرة للانتباه، وهم على أى حال يقفون فى صف مدرسة أفلاطون وفى مواجهة الرواقية.

وإذا كان ظهور المشكلة النقدية قد صاحب بزوغ عصر العقل عند اليونان فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن عودتها إلى الظهور غداة وفاة أرسطو قد آذن بمرحلة الهرم والمغيب للفكر اليونانى الفلسفى الخالص.

٢- شكاك الأكاديمية :

انحدرت مدرسة أفلاطون إلى الشك، وقد كان الشك بالفعل نقطة بداية كل من سقراط وأفلاطون على ما تبين لنا فى مواضع سابقة.

وقد تميز اثنان من زعماء المدرسة فى هذه المرحلة الشكية وهما أركسيلاوس وكارنيادس.

أ- أركسيلاوس^(١) ٣١٥-٢١٤ ق.م

وكان خليفة لكراتيس على زعامة المدرسة، وقد استفاد من منهج كل من سقراط وأفلاطون فى مناقشاته الجلية الشكية، وقيل عنه إنه كان خطيباً موهباً ذا

(١) Arcesilaus of Pitane in Aeolia

تأثير كبير على سامعيه ، ولذلك تكاثر حوله التلاميذ والمعجبون ، ولا نعرف الشيء الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئا ، وكل ما نعرفه عنه أنه قال بإنكار المعرفة وتشكك في حقيقة العالم الواقعي بتأثير مثالية أفلاطون ، ويقال إنه رد على سقراط القائل "أنا لا أعرف إلا شيئا واحداً وهو أنني لا أعرف شيئا" فقال "أنا لا أعرف ذلك بعلم يقيني" أي أنه يرفض دجماطيقية الإنكار السقراطي ، وقد كان موقف الأكاديمية من آراء المدرسة الميغارية حول المعرفة هو الذي مهد الطريق أمام زعماء الأكاديمية لقبول الشك البيروني.

وقد أشار شيشرون في كتاباته إلى أن أركسيلاوس أنكر إمكان معرفة أي شيء عن طريق الحس أو العقل ، وكان هجومه موجهاً - بهذا الصدد - إلى موقف زينون الرواقس الذي جعل ما أسماه "بالأفكار أو بالتصورات الحقيقية" أساساً للمعرفة ، مؤكداً أنه لا توجد أي أفكار تحمل علامة الحقيقة ، وقد رد على زينون موضحاً أن التصديق لا يقع على فكرة بل على قضية ، وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها للأشياء في ذاتها في الخارج ، فهذا يعني أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء في الواقع هي سبب حدوثها ، وهنا يورد زينون أفكاراً ليست حادثة عن أي شيء خارجي كأخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون ، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء ، فالتصورات أو الأفكار سواء ، يبقى أن الحكمة هي في تعليق الحكم على الأشياء في ذاتها ، ولم يقبل أركسيلاوس أن يجعل من تعليق الحكم جزءاً من المعرفة.

ولكن اليقين الذي ينكره في الميتافيزيقا نراه يقره في الأخلاق ، فليست كل الآراء والأفعال ممتنعة وإلا امتنع الفكر والعمل على السواء ، فتمت أفعال تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير ، وكذلك هناك آراء معقولة يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق لحقيقة الأشياء ، وهذا هو معنى الاحتمال ؛ وإذن فلسنا بحاجة إلى معرفة يقينية لكي نفعل فعلاً معقولاً ومستقيماً بل يكفي استعراض الآراء المؤيدة والمعارضة للفعل واتباع الاحتمال المرجح للفعل أو لعدمه فيصبح الاحتمال إذن مبدأً أعلي في الحياة العملية.

ب- كارنيادس^(١) ٢١٤-١٢٩ ق.م

ظل كارنيادس أميناً على اتجاه أركسيلاوس وقد أصبح زعيماً لمدرسة أفلاطون حوالى عام ١٥٦ ق.م إلى وفاته. وكان مثل أركسيلاوس فى اتباعه أسلوب الجدل فلم يترك لنا آثاراً مكتوبة. وهو لا يختلف فى أفكاره كثيراً عن سفسطائى القرن الخامس قبل الميلاد. وقد استأنف هجوم أركسيلاوس على الرواقيين، ولا سيما فيما يتعلق بأفكارهم عن الألوهية، وقد استطاع بمهارة بالغة أن يستخرج المتناقضات التى ينطوى عليها موقف الرواقيين والمؤهلة على وجه العموم.

فهو يرى أن إله الرواقيين هو "نفس العالم" ومادام نفساً فهو حاصل على الشعور والإحساس، ولما كان الإحساس تغير ما، فإن إله الرواقيين سيكون خاضعاً للتغير، وما يتغير يمكن أن يتجه تغيره نحو الشر فيضعف ويفنى، وإذن فإن إله الرواقيين لا يكون أزلياً، ومن ثم فإن الإله الحاصل على الإحساس لا يعد إلهاً على أى صورة من الصور، إذ أن هذا الإله المحسوس سيكون له جسم، والجسم يقبل الحركة والتغير فى نطاق الزمان المحدث، وعلى هذا فلن يكون الله ثابتاً وأزلياً. وكذلك فإنه إذا كان الله موجوداً، فأما أن يكون متناهياً أو غير متناه، فإذا كان متناهياً فإنه سيصبح جزءاً من مجموعة الأشياء أى جزءاً من كل فلا يكون إذن موجوداً كلياً كاملاً. وإما إذا كان الله لا متناهياً فإنه سيكون ثابتاً لا يتغير، ساكناً لا يتحرك، بلا جهة أو إحساس، ومعنى هذا أنه سوف لا يكون موجوداً حياً أو حقيقياً. فالله إذن لا يمكن تصور وجوده متناهياً أو غير متناه.

ويتساءل كارنيادس عن الفضيلة الإلهية، فهل يكون الله - إذا كان موجوداً - حاصلًا عليها أم العكس هو الصحيح. وفى الحالة الأولى نجد أن قولنا بإله فاضل يعترف بالخير كقانون أسمى من إرادته إنما يجرنا إلى ضرورة التسليم بوجود إله آخر أسمى من الأول يكون حاصلًا على هذا القانون الأسمى. وهكذا يتعدد الآلهة إلى ما لا نهاية. أما فى الحالة الثانية أى فى حالة كونه إلهًا بدون فضيلة أفلا يكون - على هذا النحو - أقل مرتبة من الإنسان؟

(١) Carneades of Cyrene.

قائما ما قبلنا وجوه الرأي بصدد فكرة الألوهية فإننا سنجدها فكرة متناقضة. ويستخدم كارنيادس نفس الأسلوب الجدلي في مهاجمته لأفكارنا عن الحقوق والواجبات والمسئولية. ويقال إنه عندما أرسل في بعثة للفلاسفة إلى روما، ألقى في اليوم الأول خطابا امتدح فيه العدالة ثم عاد في اليوم الثاني فخطب في الناس مهاجما إياها. وهذا يعنى أنه يشجب اليقين المطلق سواء في الميتافيزيقا أو في الأخلاق. وكانت هذه هي النتيجة المنطقية لشك أركسيلاوس في الميتافيزيقا. ويرى كارنيادس أنه مادام اليقين ممتنعاً، في النظر أو في العمل على السواء، من حيث أنه لا توجد أى علامة للحقيقة - مع إنكار كل ما يصل إلينا عن طريق الحواس والعقل والعرف - فإن علينا أن نكتفى بما هو مرجح أو متحمل.

وقد ميز كارنيادس بين ثلاث مراتب للاحتتمال، ونبه إلى ضرورة بذل أقصى الجهود للوصول إلى أعلى درجات الاحتمال في المسائل التي يكون لها دور هام في تحقيق سعادتنا، أى أنه يتجه بمذهب الاحتمال وجهة أخلاقية بحتة.

مراتب الاحتمال:

(١) توجد بين تصوراتنا أفكار منها ما هو احتمالي في ذاته ومنها ما هو احتمالي بالتجربة.

(٢) والطائفة الثانية من الأفكار الاحتمالية هي التي يرجع مصدر الاحتمال فيها، إلى ارتباطها بأفكار أخرى محتملة.

(٣) وأما الطائفة الثالثة من الأفكار المحتملة فإننا نعرف عليها عن طريق اختبار أفكارنا من جميع نواحيها بعناية وانتباه وملاحظة عدم وجود تناقض بينها، وسنرى أن كثيراً من هذه الأفكار لن يصل إلى مرتبة اليقين.

وقد استمرت الحركة الشككية في الأكاديمية بعد كارنيادس حيث تزعم المدرسة فيلون اللاريسى وأنطيوخس الأسكلوني إلى أن طغت عليها موجة التلفيق حيث مزجت آراء أفلاطون بآراء أرسطو وزينون وأركسيلاوس، ويعتبر شيشرون (١٠٦ - ٤٣ ق. م) تلميذ أنطيوخس، الممثل الرئيسي لهذه النزعة في العصر الروماني حوالي القرن الأخير من العصر القديم قبل الميلاد.

ثالثاً: الشكك الجدليون: أناسيديموس وأجريبيا.

(١) أناسيداموس^(١):

ولد فى كريت وعاش فى الإسكندرية وعلم بها فى مطلع القرن الأول قبل الميلاد ولم تصلنا مؤلفاته ، وسوى بعض مقتطفات حظها لنا سكستوس أمبريكوس من كتاب وضعه أناسيداموس عن "ثمانية كتب عن مذهب بيرون".

ويعزى الفضل إليه فى استخدامه للجدل تدعيماً لمذهب بيرون بالحجج والبراهين الدامغة. وقد ميز بين الشكاك الأكاديميين وغيرهم بأن أرجع إلى الأولين موقف تعليق الحكم أى الامتناع عن الإيجاب أو السلب. ونجد فى المقتطفات القيمة التى نقلها سكستوس عن أناسيداموس الأسباب التى دفعت بمؤسس المدرسة "بيرون" إلى الشك فى إمكان الوصول إلى علم يقينى ، وهو يجعلها فى عشرة أسباب:

١- من حيث نظام المحسوسات: إن ما نلاحظه من تباين فى نظام المحسوسات وما نتلقاه عنها تبعاً لذلك من انطباعات مختلفة وقد تكون أحياناً متضادة مع أنها صادرة عن موضوع واحد، وكذلك ما نعرفه من رؤية المصاب بالصفراء للأشياء وقد علاها اللون الأصفر - كل هذا إنما يفضى بنا إلى التسليم بأن الموضوع الواحد يظهر أمام كل كائن حى بألوان مختلفة وفى أبعاد مختلفة.

٢- من حيث اختلاف إدراكات الأفراد: إذا كان جميع أفراد النوع الإنسانى يدركون جميع الأشياء بطريقة واحدة فإنه ستكون لدينا نفس الانطباعات والأفكار والمشاعر والميول وهذا غير صحيح.

٣- تباين إدراكات الحواس فى الشخص الواحد: لا يوجد فى الشخص الواحد اتفاق بين حواسه المختلفة. فالموضوع الواحد يمكن أن تصدر عنه إحساسات متعارضة لعضوين من أعضاء الحس. فقد نجد لوحة فنية تبهج النظر ولكنها تؤذى حاسة اللمس بخشونتها، أو طائرًا بهيج المنظر وصوته مؤذٍ للسمع. ومن ناحية أخرى فإن كل محسوس يظهر لنا مركبًا من عناصر مختلفة، فقد يكون ناعم اللمس وذو رائحة خاصة، وطعم لذيذ ولون أصفر أو أحمر مثل التفاحة مثلاً. وأما ما افتراضان ممكنان: إما أن تكون التفاحة بحيث لا تنطوى فى

(١) Aensidemus .

ذاتها على هذه الصفات وإنما تخلعها عليها أعضاء الحس فتكون صادرة من طبيعة إحساسنا وليس من الموضوع نفسه ؛ وإما أن تكون هذه التفاحة أكثر تركيباً مما نظن، فتكون منطقية على عناصر أخرى جوهرية لا نهاية لها ولا تعرف عنها شيئاً، لأنه ليست لدينا أدوات الإدراك التي تمكننا من معرفتها.

٤- اختلاف حالات الشخص المدرك : إن الظروف والحالات التي يوجد خلالها الشخص الحاس تؤدي إلى اختلاف انطباعاته الحسية إلى ما لا نهاية. فالأشياء تبدو لنا في حال اليقظة غير في حال النوم، وفي عهد الشباب غيرها في زمن الشيخوخة وفي أوقات الصحة غيرها في فترات المرض، وفي حال النشاط غيرها في حال الكسل.

٥- اختلاف مواقع الأشياء: لا شك أن الأوضاع المكانية للأشياء تكون سبباً في غموض معرفتنا عنها وعدم الوصول إلى معرفة يقينية بصدها. فإننا نرى السفينة البعيدة وكأنها راسية بدون حركة مع أنها تكون مبحرة.

وكذلك فإننا لا نكاد نلاحظ الضوء المشتغل بالنهار، ونرى الفيل عن بعد صغيراً، وكبيراً عن كذب الخ.

وعلى هذا فموقع الأشياء بالنسبة إلينا هو الذى يعين الظواهر ويحدد معرفتنا لها، فلا نستطيع القول بأن هذا الشيء هو كذا إطلاقاً بل بالنسبة لموقع معين أى لبعده أو لقربه منا، ومعنى هذا أنه لا يمكنه إدراك الأشياء مستقلة عن علاقات الزمان والمكان. فالتجربة إذن لا تعطينا إلا النسبى.

٦- الإحساسات ليست خالصة: لا يوجد إحساس خالص، ذلك أن عناصر غريبة تختلط بكل إحساس، وقد تكون صادرة منا أو من العالم الخارجى، فالصوت - مثلاً - يختلف رنينه فى الهواء الكثيف عنه فى الهواء المتخلخل، وتصدر من البهارات رائحة قوية داخل الغرفة وفى الجو الحار وتقل هذه الرائحة إذا كانت البهارات فى الماء أو فى الهواء الطلق. ويجب أيضاً ملاحظة تأثير العين وأنسجتها ومزاجها على إحساسنا البصرى فقد أرى الشيء بلون معين ويراه جارى بلوى آخر وكذلك فقد تؤثر عقولنا فى معطيات الإحساس وتحولها إلى

أفكار ومعانى. وعلى العموم فكثيرا ما تضيف إلى الإحساس أمورا من عقولنا وأجسامنا، ومن ثم لا يوجد إحساس خالص.

٧- اختلاف الكيفيات تبعا لاختلاف الكميات: إن قرن الماعز يكون فى جملة ذى لون أسود أما إذا اقتطعت منه بعض القشور فإننا نراها تميل إلى البياض، وإذا شربنا كمية صغيرة من النبيذ فإنها تنشطنا وتقوى صحتنا، أما إذا أسرفنا فى شربه فإنه يضعفنا. وبعض السموم يقتل إذا كان منفصلا عن بعض المواد ويشفى من الأمراض إذا كان مختلطا بهذه المواد.

٨- استحالة معرفة الأشياء فى ذاتها: نحن لا ندرك غير ظواهر وعلاقات، إذ أنه يتعذر علينا إدراك الأشياء فى ذاتها بل كل ما نعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالقياس إلينا أو إلى أشياء أخرى، ومن ثم فنحن نجهل ما تكون عليه الأشياء فى ذاتها.

٩- ندرة الأشياء أو شيوعها هى علة الأحكام: إن صفات الأشياء لا تكون علة لأحكامنا علة لأحكامنا ذلك أننا نقدر كل ما هو نادر ولا نكثر لما هو شائع ومألوف مع أنه قد تكون له قيمة أكبر مما هو نادر. فنحن لا نكثر كثيرا لظهور الشمس رغم فائدتها الكبيرة لنا لأننا قد تعودنا على رؤيتها باستمرار، ولكن المذنب الذى يندر ظهوره يثير فىنا مزيدا من الدهشة والانفعال.

١٠- اختلاف العادات والقوانين والآراء: نرى اليهودى يكذب اليونانى ويرفض التسليم بدين الإله زيوس، بينما يؤمن اليونانى بهذا الأخير ويرفض الإيمان بآله اليهود *gehova* والمصريون يحنطون الموتى بينما يحرقهم الرومان، وتحبذ شريعة الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم، والمصريون يقبلون زواج الأخ من أخته، بينما ينكر اليونانيون عليهم كل هذا.

ويختتم أناسிடاموس أدلته على بطلان المعرفة اليقينية بالإشارة إلى أن القول بأن الله موجود فى ذاته وأنه غير مرتبط بأفكارنا، وكذلك القول بأننا نعرف الخير والشر فى ذاتهما- كل هذه تجريدات من صنع تصوراتنا وتبدو مستحيلة تماما.

هذه هى حجج أناسிடاموس التى رتبها للدفاع عن مذهب بيرون الشكى ومذهبه هو أيضا وهى يمكن أن ترد إلى حجة واحدة وهى حجة النسبية: والحجج

الأربع الأولى تتعلق بالشخص المدرك أما السابعة والعاشرة فهي خاصة بالموضوع المدرك وأخيراً نجد الحجج الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة وهي خاصة بالشخص وبالموضوع معاً.

نقد مبدأ العلية:

يتناول أناسிடاموس مبدأ العلية بالنقد، وسيستخدم دفيد هيدم الخطوط الأساسية لهذا النقد في موقفه الشكى الحديث.

وكان لزاماً على أناسிடاموس أن يبرهن على عدم صحة مبدأ العلية وبطلان المعرفة ونفى إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل أى نقد العلم على وجه العموم ذلك لأن هذه المقدمات ضرورية لتبرير قوله بتعليق الحكم.

وهو يقرر أن علاقة العلية لا يمكن تصور وجودها بين الأجسام أو بين العقول أو بين الأجسام والعقول معاً. فكل ما نعرفه هو أنه من الواحد تصدر الاثنين ومن الاثنين تصدر الثلاثة وهكذا، وهذا أمر يختلف تماماً عن قولنا بأن (أ) هي علة (ب).

فمن حيث إنكاره لوجود ارتباط على بين الأجسام: يقرر أنه لا يمكن أن تكون العلة الفاعلة للجسم، جسماً آخر. وهو يبرهن على استحالة أن يكون ما هو لا مادي علة لما هو مادي، ذلك أن الموجود اللامادي لا يمكن أن يلامس المادة أو تمسه المادة أو تؤثر أو يتأثر بها. وكذلك فإن ما هو مادي لا يمكن أن يكون علة لما هو لا مادي، فالمعلول يجب أن يكون من نفس طبيعة العلة فلا يلد الحصان إنساناً أو الإنسان حصاناً. وعلى هذا فإنه لا توجد "علل" بالمعنى المقصود من هذه الكلمة.

وإذا استخدمنا مقولة الحركة والسكون فسفنصل إلى نفس النتيجة، فلن تصدر الحركة عن السكون أو السكون عن الحركة أو السكون عن السكون أو الحركة عن الحركة. وكذلك الأمر فيما يتعلق بتتابع العلة والمعلول: فالعلة أما أن تحدث في نفس الوقت مع معلولها أو تسبقه أو تحدث بعده. وفي الحالة الأولى يمكن أن تكون العلة معلولاً والمعلول علة. وفي الحالة الثانية لن يوجد معلول أبداً ما دامت العلة تقوم بالفعل ولن يكون ثمت علة فاعلة حالماً يصدر المعلول. وأما الحالة الأخيرة فإنها تنطوي على فرض باطل سقيم.

ومن حيث تأثير العلة في المعلول فقد يتم مباشرة أو عن طريق واسطة: وفي الحالة الأولى يتعين أن تستمر العلة في الفعل بصورة دائمة وفي جميع الأحوال وهذا ما تكذبه التجربة. وأما في الحالة الثانية فإن الواسطة يمكن أن تكون أيضًا علة تمامًا مثل العلة المزعومة.

وأيضًا فإن هذه العلة إما أن تكون لها خاصية واحدة أو عدة خصائص: وفي الحالة الأولى يجب أن تكون فاعلة على الدوام تحت كل الظروف بطريقة واحدة، وهذا ما لا يحدث. فالشمس تارة تحرق وتارة تدفئ دون أن تحرق وتارة أخرى تضيء دون أن تحرق أو تدفئ. فهي تؤثر بطرق مختلفة على الأشياء: فتبيس الطين، وتحيل لون الجلد إلى السمرة، وتصبغ بعض الفواكه باللون الأحمر. واذن فالشمس حاصلة على خصائص عدة وهذا هو الشق الثاني من تساؤلنا المبدئي، ونحن لا يمكن لنا أن نتصور أن الشمس حاصلة بالفعل على عدة خصائص لأنها ستحرق وتذيب وتبيس كل شيء في نفس الوقت.

وأما القول بأن تأثير الشمس في الأشياء إنما يرجع إلى طبائع الأشياء التي تتعرض لأشعتها، فيعد دليلًا على صحة الموقف الشكي، لأن هذا يعني أن الأشياء ستكون علا فاعلة إلى جوار الشمس، وبالتالي ستكون العلة الحقيقية هي تماس أشعة الشمس مع الموضوع المتجهة إليه. ولكننا لا ندرك حقيقة هذا التماس: فقد يكون مباشرًا أو غير مباشر وفي الحالة الأولى لن يكون ثبت تماس بل سيوجد اتحاد وتداخل ووحدة بين شيئين. وأما في الحالة الثانية فلن يكون ثبت تماس حقيقي على الإطلاق.

وكذلك أيضًا فإن الفعل المؤثر والفعل المتأثر، أي الفعل والانفعال أمور غامضة وغير مفهومة. إن الانفعال والألم هو نقص وحرمان من الوجود على وجه معين، وطالما كان الإنسان سلبياً فلن يكون موجوداً، مع أن الانفعال ظاهرة موجودة. ومن ثم فالانفعال وجود ولا وجود في نفس الوقت. وهذا تناقض واضح.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن فكرة التحول أو الصيرورة تنطوي هي الأخرى على تناقض صريح؛ ذلك أنه من السخيف أن نقول إن الطين يصير يابسًا وأن الشمع

يصبح رخوا، لأن هذا يعنى أن كلا من الطين والشمع ينطوى فى طبيعته على صفات متناقضة فى نفس الوقت، وهى اليبوسة والليونة بالنسبة للطين وللشمع. ومن ثم فإننا نثبت أن ما هو لا موجود موجود، وأن ما هو موجود لا موجود وبذلك ينتفى كل تحول أو صيرورة.

ويقضى بنا هذا إلى إنكار مبدأ العلية ذلك لأن استحالة الصيرورة إنما تعنى استحالة وجود علاقة عليّة من أى نوع.

ب- أجريبا^(١) :

عاش أجريبا بعد أناسيداموس بقرن واحد تقريبا ولا نعرف الكثير عن كتبه أو آرائه إلا أنه كان يعتنق نفس آراء المدرسة الشكية المنحدرة من بيرون، وعرف منه أنه أوجز حجج أناسيداموس العشرة فى ثلاث نقط رئيسية. وأجريبا يظهر إصراراً شديداً فى تمسكه بمبدأ النسبية وذاتية أفكارنا بل وتناقضها. وهو يوجه حملة نقد شديدة ضد الفلاسفة، إذ هم فى نظره يثيرون الخلافات وتحتدم بينهم المعارك الجدلية دون أى بارقة أمل فى الوصول إلى رأى معين، كما أنهم يستخدمون الفروض بكثرة، ويقعون فى دائرى مفرغة. فالرواقيون مثلاً يبرهنون على وجود الله عن طريق إثبات كمال العالم، ثم يثبتون كمال العالم بواسطة الوجود الإلهى.

وبالإضافة إلى هذا فهم يستخدمون الاستدلال القياسى الذى لا يمدنا بنتائج يقينية ما دامت كل مقدمة كبرى فى القياس تكون نتيجة لقياس آخر سابق على هذا القياس وهكذا إلى ما لا نهاية.

رابعاً: الشك التجريبى:

سكستوس أمبريكوس^(٢) :

كان من أواخر الشكاك اليونان وأكثرهم جرأة، وكان طبيباً ذائع الصيت ماهراً فى صناعة الطب، عاش فى الإسكندرية حوال عام ٣٠٠ ميلادية.

(١) Agrippa

(٢) Sextus Empiricus

وهو واحد من بين مجموعة من أطباء العصر لجأوا إلى تنظيم التجربة بالتجربة دون معاونة من العقل فسموا لذلك بالتجريبيين. والتجربة عندهم خبرات مستمدة من الحياة العملية ترقى بصاحبها إلى مستوى الحذق والمهارة العملية في موضوع ما، وهذا هو الفن وليس العلم، لأن العلم إنما يقوم على الاستدلال العقلي ومعرفة الماهيات والعلل، وهذه أمور يستحيل على العقل التوصل إليها، فالعلم ممنوع.

لقد هاجم سكستوس العلم لأنه بما تتميز به مبادئه من جلاء ووضوح صلح أن يكون الملجأ الأخير للدجماتيقية وللميتافيزيقا. وهذا الشاك التجريبي لا يكتفى بانكار اليقين في علوم النحو والبيان والموسيقى والفلك فضلاً عن الفلسفة وعلومها، بل هو يصل إلى إنكار اليقين في الرياضيات كالهندسة والحساب مبيهاً كيف أنها تقوم على التناقض، ذلك أننا نجد في الهندسة مثلاً تناقضاً أساسياً: فالخط يعد امتداداً ومركباً من نقط غير ممتدة في نفس الوقت. فاليقين إذن ليس ميزة لأي علم من العلوم، ففي الرياضة كما في علم الطبيعة والأخلاق والمنطق كل شيء غامض مبهم مثير للشك والتناقض سواء في النظريات أو في المناهج.

ويمضى سكستوس في حملته الشكية فيرى أنه حتى يبرون إمام الشكاك قد وقع في حبال الدجماتيقية حينما جزم باستحالة اليقين في مجال الميتافيزيقا المشائية الدجماتيقية السلبية التي تتعارض مع اتجاه المدرسة إلى تعليق الحكم والامتناع عن إبداء الرأي إيجاباً أو سلباً.

وقد ترك لنا سكستوس ثلاث مؤلفات: الأول يتضمن موجزاً لحجج بيرون الشكية والثاني يرد فيه على الرياضيين والثالث يفند فيه دعاوى الفلاسفة والمناطق على وجه العموم.

وقد انتقد المنطقة فبين كيف أن القياس مصادرة على المطلوب الأول وأن الاستقراء الناقص يشتمل على بعض الجزئيات مع أن نتيجته كلية أى شاملة لكل الجزئيات؛ وكذلك فإن الاستقرار التام لا يمكن أن ينطوى على جميع الجزئيات إذ أنها ذات أعداد لا نهاية لها ومن ثم يمتنع البرهان سواء كان قياساً أو استقراءً.

وعلى هذا فأيا ما قبلنا الحجج والبراهن المؤيدة والمعارضة فى أى موضوع فإننا ننتهى إلى الشك وعدم اليقين، ولهذا يتعين علينا الامتناع عن إصدار أى قرار وتعليق الحكم واليأس من الحصول على أى معرفة؛ وهذا الموقف السلبي التام لن يعوقنا - على أية حال - من أن نستمر فى ممارسة شئون حياتنا لتحقيق الهدوء والسعادة وهى مطلب أساسى لنا.

ويتم ذلك بأن نسترشد فى سلوكنا بالإحساس ودوافعنا الطبيعية وبالقانون والعادات بالإضافة إلى التجربة التى تكشف لنا عن المجرى المألوف للأمور، وبذلك يتمكن الشاك من الاستغناء عن استخدام العقل وأساليب العلم. فهو يكتفى بتلبية نداء الطبيعة، فإذا جاع تناول الطعام وإذا ظمى شرب، وهكذا فى سائر حاجاته الطبيعية مثله فى ذلك مثل الناس كافة. ومادام مطالبنا باحترام القوانين والعادات وإطاعتها فهو يستجيب لها كما تعود الناس أن يفعلوا، دون محاولة للنظر أو التبرير. وأخيراً فإن توقعه لأحداث المستقبل إنما يقع عفواً كآثر من آثار الخبرة المكتسبة دون استناد إلى علم أو يقين عقلى فى توقعه بل إلى العادة، كالذى يتداوى من المرض دون معرفة سببه، والذى يتوقع نزول المطر من تكرار ملاحظته للظواهر الجوية، دون معرفة بقوانينها.

* * *

وهكذا نرى كيف أن طائفة الشكاك على اختلاف مشاربهم قد يثسبوا من الوصول إلى أى معرفة يقينية، فاستبعدوا العلوم جميعاً، وسلكوا فى حياتهم سلوك العامة والبسطاء والسذج من الناس دون أية محاولة منهم للفهم أو التعليل أو التفسير بل كانت غاية الحياة عندهم - مثلهم فى ذلك مثل الرواقيين والأبيقوريين - تحقيق الهدوء التام والسعادة، وهذه غاية عملية، ولكنهم يختلفون عنهم فى اتباعهم طريقاً آخر يستند إلى موقف "لا أدري" قد يصل بالبعض منهم إلى أن يشك فى حقيقة ذاته، وحتى فى صيغ الشك التى يدلى بها، وهنا يتجه الشك إلى مذهب الاحتمال الأكاديمى الذى أشرنا إليه.

* * *

الفصل الرابع

العلم والفلسفة في العصر الروماني^(١)

١- الحركة العلمية:

بينما كانت تيارات الشك العقيم قد مضت بالفلسفة إلى حالة من الشلل والجمود والتوقف عن التطور بل وعدم التمسك بالقيم الفلسفية النظرية التي أُرست دعائمها المدارس اليونانية الخالصة في مرحلتى النشأة والازدهار، نجد من ناحية أخرى أن العلم قد تحرر من الارتباط بالفلسفة - منذ بدأت الحركة العلمية الحقبة - عند اليونان في القرن الثالث قبل الميلاد وفي مصر وفي الجزر اليونانية حيث ازدهرت الرياضيات وظهر العلم التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة واستمرت الحركة العلمية في طريقها دون معوق حتى العصر الروماني.

وبينما يعزى توقف الفلسفة إلى ما وجه من نقد إلى المعرفة وبصفة خاصة إلى الإحساس والعقل، وكيف أنهما قاصران وعاجزان عن القيام بدورهما كأدوات للمعرفة الأمر الذى يستحيل معه الوصول إلى أى معرفة يقينية - نجد من ناحية أخرى أن الرياضيات قد سلمت - إلى حد ما - من تأثير هذا التيار الشكى الهادم، وأمكن تطبيق الرياضة في مجال الطبيعة فظهرت العلوم الدقيقة. فقولنا مثلا أن $2 \times 2 = 4$ أو أن زوايا المثلث $\Sigma = 2$ ق لم تكن تدع مجالا لأى شك.

وفي صقلية - حيث تأصلت الثقافة الفيثاغورية - نجد كلا من هكتاس وأرشميدس، يقولان بمذهب فلكى شبيه بما سيقول به كوبرنيق فيما بعد. وكذلك

(١) مراجع عامة عن العلم والدين والفلسفة في العصر الهلنستي.

P. Jouget, Trois Etudes sur l'Hellénisme (Le Cair 1944).

A. J. F. Festugière: Les dieux d'Epicure (Pars 1946).

Marrou, Hist. de l'Education de l'Antiquité (Paris 1950).

Sarton, History of Science (Harvard 1959).

Sarton, Galen of pergam (Kensas 1954).

P. Taton, Hist Générale des Sciences (Paris 1956).

فإنه يرجع الفضل لأرشميدس فى كشفه لقانون الأجسام الطافية وتأسيسه لعلم الميكانيكا العقلية بنظريته عن الروافع.

وفى هذا العصر نجد اربتارك الساموس - مواطن فيثاغورس - وقد حاول قياس المسافة بين الأرض والشمس، وتكلم عن حركة الأرض حول الشمس التى عرض لها - بطريقة أخرى فيما بعد - سلوقس فى بابل، واتهمه الرواقيون بالإلحاد، ورفضها بطليموس الفلكى - مقدم الفلكيين فى الإسكندرية - ولم تنجح هذه الفكرة إلا فى العصر الحديث حيث انتصر لها كوبر نيق وكبلر وجاليليو.

وفى الجهة المقابلة من البحر الأبيض أسس الإسكندر مدينة الإسكندرية فى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد، وقد أصبحت هذه المدينة فى عهد البطالمة، ملجأ للعلم ومركزاً للتجارة العالمية، فقد أنشأوا فيها متحفاً علمياً جامعاً لم يكن له مثيل فى العالم القديم، وقد تقاطر عليه العلماء من كل جنس ترعاهم الدولة وتجزل لهم العطاء. فقد خصصت فى هذا المتحف حديقة لدراسة علم النبات، ومجموعات حيوانية كبيرة يدرسها علماء الأحياء ومبنى خاص للتشريح ومرصد للفلكيين.

وقد أفرد فيه أيضاً جناح للمكتبة الضخمة التى كانت تضم زهاء سبعمائة ألف كتاب فى القرون الأولى لظهور المسيحية، وكانت مركز دراسات الأدباء والنحويين والفلاسفة والمؤرخين والعلماء على سائر طوائفهم. وفى هذه المكتبة وضع أقليدس عام ٢٩٠ ميلادية كتاب "مبادئ الهندسة" ورسائله العلمية الأخرى ومنها رسالة "البصريات". وكان من مشاهير علمائها فى عهد بطليموس فيلادلفوس، العالم الفلكى الجغرافى المؤرخ أرتوستين الذى قام بأبحاث عديدة فى الفلك والجغرافيا وهو أمين لمكتبة الإسكندرية. وكذلك ألف بطليموس الفلكى كتاب "المجسطى" فى هذه المكتبة، وقد ظل العالم معترفاً بهذا الكتاب فى مجال علم الفلك إلى عصر كوبرنيك، كما ظلت جغرافية بطليموس تدرس فى أوروبا زهاء أربعة عشر قرناً، وقد عرفنا عن طريقها كروية الأرض وقطبيتها ومحورها وخط الاستواء والدائرتين القطبيتين واختلاف مناخ الأقاليم على سطح الأرض، وكذلك أوجه القمر.

وعلى الجملة فقد عرفت الإسكندرية فى هذه الفترة الأخيرة من العصر الهلينى نشاطاً علمياً ملحوظاً ظهرت فيه وجوه علمية عديدة غير ما ذكرنا من أمثال أبولونيوس وأرسطيل وتيموكريس ثم جالينوس الطيب وهيرون من أمثال فى الميكانيكا العملية وغيرهم كثيرون فى مجال الكيمياء والموسيقى الخ.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن الدراسات الفنية والأدبية قد تطورت بفضل رعاية البلاط الملكى البطلمى - وأصبحت علوماً توفر عليها علماء متخصصون، ووراقون يفسخون الكتب لنشرها فى العالم اليونانى آنذاك، ومترجمون ينقلونها إلى اللغات الأجنبية غير اليونانية، بل لقد ترجمت التوراة إلى اليونانية.

وأخيراً فإن التقاء شعوب العالم القديم بعد فتوح الاسكندر كان له أثره فى قيام جدل لاهوتى بين أصحاب الأديان المختلفة: فلقد واجه الدين اليونانى القديم أديانا أخرى مثل البوذية، وعبادة آمنون فى مصر والدين اليهودى وأخيراً المسيحية التى كانت آخر حركة دينية واجهها الهلينيون فى العصر القديم.

وكان لهذا كله أثره فى نشأة علم اللاهوت المقارن وفى ظهور تلفية دينية مهدت الطريق للمسيحية.

٢- الفلسفة والنزعة التلفية:

فى هذه الفترة المتأخرة من العصر الهلينى وفى القرنين الأول والثانى للميلاد بالذات يجد المؤرخ صعوبة بالغة فى تتبع تيارات الفكر نظراً للغموض الذى يحيط بكثير من المدارس والمواقف بعد أن استحكمت النزعة التلفية، وأصبح الجميع يعيشون على التراث القديم يشرحونه ويجمعون ما تفرق منه. وهكذا الحال دائماً فى عصور الظلام والاضمحلال الفكرى. وقد كان هذا الجمود الفكرى سبباً فى توجيه نظر الهلنستيين إلى ضرورة العودة إلى أفلاطون وأرسطو لى يملأوا الفراغ الكبير الذى كان من أهم أسبابه نضوب الابتكار وانطفاء جذوة العبقرية اليونانية الخالصة، وهكذا اتجه المفكرون فى هذه المرحلة الأخير إلى القطبين الكبيرين وعكفوا على شرح آثارهما والتعليق عليها ومحاولة التوفيق بينهما. ولم يعنوا كثيراً بمناقشة آراء الفيلسوفين الكبيرين وتقديمهما، بل لقد جمعد الفكر الفلسفى ووقف عند أفكار ثابتة لا مناقشة فيها عن الكون وتخطيطه وتأثير السماء على مصير الأحياء على

الأرض، وكذلك استمر تعليم العلوم النظرية بل لقد أصبحت الفلسفة نوعاً من الجدل والبيان، وبذلك أعادوا - في هذه الفترة - إلى الأذهان أسلوب السفسطائيين الجدلي. وقد تركز اهتمام المفكرين حينذاك على الأخلاق والدين. وأصبح الفيلسوف مرشداً روحياً ومحرراً للوجدان، فالفلسفة - عندهم - لم تكن ميدان البحث عن الحقيقة لذاتها، بل كانت طريقاً لتحقيق السعادة بالوصول بالنفس إلى الهدوء والسكينة، وقد لا حظنا في الفصول السابقة كيف كان هذا هدفاً أساسياً عند كل المدارس الهلينية. ويعرف ألبينوس (Albinus) الفلسفة في كتاب عن "موجز فلسفة أفلاطون" بأنها الرغبة في الحكمة والعمل على خلاص النفس وتركها للبدن وتوجيهها نحو المعقولات والموجودات الحقة. "فليس المهم هو أن تعرف الحقيقة بل أهم من ذلك كثيراً أن تستخدم ما تعرف ليبلغ بك إلى السعادة وهي السكينة المطلقة والطمأنينة التامة للنفس.

ونجد في هذا العصر طائفة الشكاك إلى جوار الرواقيين ثم الأفلاطونيين وأخيراً أرسطو وقد سبقت لنا الإشارة إلى الشك المتأخر وإلى الرواقيين المتأخرين. ومن أهم الرواقيين في هذه الفترة: سنيكا وإبكتيتوس ومرقص أوريلوس ولكن هؤلاء الرواقيين الذين لمعت أسماءهم في العصر الروماني لم يأتوا بجديد في مجال الفكر الفلسفي الرواقي بل لقد جاهدوا في إظهار البراعة الجدلية والبيانية للتأثير على الناس واستثارة مشاعرهم، متخذين من الفلسفة طريقاً ووسيلة للتطهر لبلوغ حالة هدوء النفس وسعادتها الأمر الذي كان شائعاً ومشتركاً بين سائر المدارس الفلسفية في هذه الفترة على اختلاف منازعها كما سبق أن ذكرنا.

وقد شهدت هذه الفترة الأخيرة من العصر الهلينيستي حركة إحياء مذهب كل من أفلاطون وأرسطو بصورة تتفق مع روح العصر ونزعتة التلغيفية، وكان البروج اليونانية أرادت أن تعطي النفس الأخير لحضارة في نزعتها الأخير وكانت هذه الروح هي التي منحتها البداية والدفعة الأولى القوية.

أما من ناحية مذهب أفلاطون فقد تعاون الأفلاطونيون في القرن الثاني الميلادي على شرح نصوص المحاورات والتعليق عليها بطريقة تمزج بينها وبين التراث الهلينيستي المعروف حينذاك، وكان ألبينوس Albinus من أشهر هؤلاء

الشرح فى أواسط القرن الثانى للميلاد وكذلك نومينيوس Numenius. وقد ظهرت فى هذا العصر أيضا الكيثاغورية الجديدة المشبعة بالأفلاطونية، فقد شرح أتباعها محاورة تيمائوس لأفلاطون مستندين إلى آراء شرقية ويونانية.

وقد ظهرت أيضا مواقف دينية فلسفية مشبعة بالروح الأفلاطونية تمثلت فى آراء فيلون اليهودى، وكذلك شهد القرن الثانى ظهور حركة المدافعين^(١) عن الدين المسيحى بعد انتشار المسيحية، وقد وجدت هذه المواقف الدينية فى أسلوب أفلاطون الروحى متنفسا لها مع ما كان سائدا من أديان شرقية مستترة مثل دين الإله ميثرا Mithra وكذلك المذاهب الغنوصية^(٢) التى كان لها تأثيرها الكبير فى ثقافة العصر بما كانت تتضمنه من آراء فلسفية حول الكون وتخطيطه ومصير الإنسان وخلصه.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذا التيار الأفلاطونى لم يلبث أن تداخل وامتزج مع هذه المذاهب والأديان الشرقية بالإضافة إلى آراء المدارس اليونانية الأخرى لكى تتكون من هذا كله عناصر البناء التليفى لمذهب الأفلاطونية المحدثه الذى ظل سائدا فى المرحلة الأخيرة من العصر الهلينى حتى تم إغلاق مدارس الفلسفة فى أوائل القرن السادس الميلادى كما سنرى فى الفصل القادم.

وفى القرن الثانى للميلاد نشهد أيضا عودة الأرسطية، فمنذ أن نشر أندرونيقوس الرودى كتب أرسطو حوالى سنة ٥٠ ق. م ظهرت حركة تستهدف دراسة كتب أرسطو ومحاولة فهم مراميها الدقيقة. وظهر بعد هذا عدد من الشراح الكبار، ومنهم أدراسطوس Adrastus فى عهد الإمبراطور هادريان، ثم الإسكندر الأفروديسى فى نهاية فى القرن الثانى للميلاد. وقد شرح الإسكندر كتب أرسطو ولا سيما كتاب النفس، وحينما اطلع على تفسير ثيوفراستوس للنص الأرسطى الخاص بالإدراك العقلى وقوى النفس العاقلة فى هذا الكتاب، اعترض عليه، واستبدله بتفسير أستاذه أرسطوكليس Aristoclés الذى قال بأربعة عقول: عقل بالقوة أو هيولانى وعقل مكتسب وعقل بالفعل وعقل فعال مفارق وإلهى.

(١) نجد منهم جستن Gustin، وتاتيان Tatian وإيرينييه Irénée.

(٢) راجع Festugière, Révélation d'Hermès Trismégiste

وبالإضافة إلى هؤلاء الشراح الأرسطيين نجد أيضا شراحا آخرين لأرسطو مثل فورفوروريوس pforphyre تلميذ أفلوطين ومؤرخ حياته وآثاره وصاحب كتاب "إيساغوجي" أى المدخل إلى مقولات أرسطو. وكذلك نجد كلا من تاسطيوس Themestius فى النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى وسمبليقيوس Simplicius وشروحه على المقولات وكتاب الطبيعة وكتاب السماء. وأخيرا نجد عدداً من الشراح السريان والبيزنطيين من أمثال يوحنا النحوى jean Philopon الذى عاش فى أوائل القرن السادس الميلادى.

٢- فيلون الإسكندرية والثقافة اليهودية:

انتشر اليهود فى وسط العالم الهللىنى واندمجوا فيه، وأصبحت اليونانية لغتهم لدرجة أنهم اضطروا إلى ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية بعد أن نسوا لغتهم العبرية. ويقال إن فيلون حينما ذهب ليشكو إلى الإمبراطور كاليجولا سوء معاملة الحاكم الرومانى لمصر، لليهود كان يقرأ التوراة فى ترجمتها اليونانية المسماة بالسبعينية لجهله بالعبرية. وكانت هذه الترجمة قد قام بها سبعون عالما من علماء اليهود فى الإسكندرية فى عهد بطليموس الثانى فيلادلفوس ٢٨٥ - ٢٤٦ ق. م. وقد شرح فيلون التوراة باللغة اليونانية، وكان قصده من وراء ذلك أن يوضح لليونانيين أن كتاب اليهود المقدس يتضمن فلسفة أسمى وأقدم من فلسفتهم، وكان اليهود يؤولون التوراة تأويلا رمزيا، ويستخرجون منها مذهب أفلاطون قائلين بأن أفلاطون لم يكن سوى موسى يتكلم باللغة اليونانية، ولم يكتف اليهود بدراسة التوراة وشروحها اليونانية التى جاءت على نسق شروح اليونان الرمزية على هوميروس، بل لقد أقبل شبابهم على تعلم الفلسفة اليونانية والعلوم البحتة باللغة اليونانية وبذلك أصبحت للجالية اليهودية بالإسكندرية مكانة ثقافية كبيرة فى العصر الهللىنى المتأخر.

ومما هو جدير بالذكر أن تأويل اليهود الرمزى للتوراة كان يدور حول قصة نفس تدنو من الله أو تبتعد عنه بقدر ما تبتعد أو تدنو من الجسد، ويقص لنا الفصل الأول من سفر التكوين - حسب ما يقول به المفسرون - قصة عقل خالص خلقه الله ثم خلق على مثال هذا العقل، عقلا أقرب إلى الأرض وهو آدم ومنحه الحس أى

حواء سنداً ومعاونة ضرورية له ، فطاول العقل الحس وانساق وراء اللذة أى الحية .
أما الفصول الباقية من سفر التكوين فهى ترسم طريق العودة الذى يجب أن يسلكه
الإنسان لكى تعود ذاته فتصبح روحاً خالصاً ، وهذا الطريق يمر بمقام كل من يعقوب
وإبراهيم وإسحق أو الزهد والتعليم والمعرفة الإلهامية على التوالى .

فيلون^(١) (٤٠ ق. م - ٤٠ ميلادية)

يعد فيلون أكبر ممثل للفكر اليهودى فى العصر القديم ، وكان من بين الذين
تأثروا بالتيار الأفلاطونى فى الفلسفة - ونجد شرحه الرمضى الضخم على التوراة
يموج بالفكر الأفلاطونية المختلطة بالآراء الفلسفية الأخرى : الميتافيزيقية والأخلاقية
والطبيعية والجدلية ، هذا بالإضافة إلى مقتطفات أدبية متراكمة بدون أى ترتيب أو
تنسيق أو تحديد لمعانى الألفاظ أو ربط بين الأفكار بحيث يصعب على قارئه أن
يتلمس خطأ واضحاً يسمح بالصياغة المذهبية ، ومع هذا فقد أمكن إلى حد ما -
استخلاص بعض الأفكار من هذا الخليط التلغيفى الضخم .

والفكرة الأساسية عند فيلون هى فكرة إله متعال مفارق للعالم وخالق له ،
يدبره عن بعد ، إذ أنه إنما يمارس عنايته به عن طريق الوسائط ، وكذلك فإن النفس
لا تعرف عنه أو عن صفاته شيئاً إلا عن طريق هذه الوسائط ، التى تفصل بيننا
وبينه ، وهى لا تبلغه إلا عن طريقها ، ولكل وسيط دور يؤديه ، وتتفتت الوسائط نزولاً
إلى موجودات تتفاوت فى أنواعها .

والكلمة Logos هى الوسيط الأول ، وهى ابن الله ، الذى يرى فيه نموذجاً
للعالم الذى يخلق العالم بواسطته ، وتليه الحكمة ثم رجل الله آدم ، ثم الملائكة
فنفس الله وأخيراً القوات Les Puissances ، وهى أعداد كثيرة من الملائكة والجن
الهوائية والنارية التى تنفذ الأوامر الإلهية .

وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها فى العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها
لزوال المحسوسات وبطلانها (وقد استخدم فيلون حجج أناسيداموس للاستدلال على

(١) راجع - Philon, Allégories des Saintes Lois, edit. et trad. Par Brehier, paris 1908
E. Brehier, Les idées philosophiques et religieuses de philon d'Alexandrie, Paris
1924 - J.Daniélou, philon d'Alexandrie, paris 1958.

ذلك) فتعكف على العبادة والنسك والتطهر، ولا تلبث أن تنقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول أى كلمة الله، ثم ترقى بعد ذلك فتبلغ مقام الله بالذات وتتحد به فيكون علمها به هو عين اليقين الذى يصل إليه الصوفية والعارفون فى حال الجذب والاتحاد بالله.

وعلى هذا فإن الحكيم حينما يصل إلى هذا الحال أى حينما يصبح عقلا مفارقا يكون بدوره وسيطا جديدا ينضم إلى طائفة الوسطاء التى ينبغى على النفوس الأخرى أن تعبرها للوصول إلى الله، وكذلك أيضا يصبح العالم نفسه الذى ينعكس فيه النظام الإلهى وسيطا آخر فى طريق عبور النفوس إلى الله.

ومما لا شك فيه أننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرميسية التى ذاعت فى مدرسة الإسكندرية وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة فى ذلك العصر. ومنهج فيلون فى شرحه على التوراة فضلا عن أنه أفلاطونى النزعة كما يبدو فى وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفوس بعالم الألوهية إلا أنه يستعير من المذاهب السابقة فكرة الوسطاء بين النفس والله، تلك الفكرة التى ستكون ركيزة أساسية فى مذهب أفلوطين، على الرغم من أن تطور مذهب أفلاطون فى الأكاديمية سيكون أساسا للقول بصدور العقول الوسيطة عن الواحد على ما سنرى فى الفصل القادم.

غير أننا نجد عند فيلون قدرا من الغموض فى تصويره للألوهية، من حيث أنه يجمع فى مذهبه بين تصورين للإله: إله ذو علاقات مستمرة ومتعددة ولا سيما مع الإنسان، يحبه ويرعاه وسيانده ويثيبه ويعاقبه، وهو إله ذو طابع سامى Semetic ونجد صورة له عند الرواقيين أيضا.

وصورة أخرى لإله متعال لا تربطه بالإنسان صلة ما ولا تدركه سوى الأرواح المفارقة فى حال الجذب أو الخروج extase، وهذه الفكرة عن الله هى التى سادت فيما بعد فى الفلسفة الأفلاطونية المحدثه وفى الفيثاغورية المحدثه، فكرة إله معقول ومتعال يمثل - إلى حد ما - الطابع اليونانى الخالص فى فكرته عن الله.

أما فكرة الإله القريب الصلة بالإنسان والمحب له فهى التى بشرت بها المسيحية فى وسط العالم الهلنستى عند ظهور السيد المسيح.

الفصل الخامس

العلم والفلسفة فى العصر الرومانى (تابع)

أفلوطين والأفلاطونية المحدثة

أفلوطين^(١) ٢٠٤ - ٢٧٠ Plotinus

ولد أفلوطين فى ليقيوبوليس بمصر العليا وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ثم ارتحل منها إلى الإسكندرية حيث تتلمذ على أساتذتها، وكان قد قدمه صديق إلى أمونيوس سكاس - مؤسس الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية - فرحب به ووجد فيه مطلبه فلازمه أحد عشر سنة. وكان أفلوطين يريد التعرف على الأفكار الهندية والفارسية، فانتظم فى الحملة الرومانية على الفرس ولكن الجيش انهزم فى العراق ففر أفلوطين إلى أنطاكية ومنها إلى روما عام ٢٢٤ م وأسس فيها مدرسة انضم إليها أفراد من مختلف الشعوب والمهن، فكان منهم الأطباء والخطباء والشعراء والشيوخ (Senates) بل لقد كان الأمبراطور جاليان والأمبراطورة سالونين من بين تلاميذ المدرسة.

وأصبحت المدرسة ملتقى صفوة المثقفين فى العالم الرومانى حينذاك، تناقش فيها ثمرات الثقافة الرومانية فى العلم والفلسفة والأدب، هذا إلى ما كانت تتميز به من طابع روحى تطهرى عميق، الأمر الذى جعل منها محفلاً دينياً وثنياً يقف موقف المعارضة الشديدة للدين المسيحى الجديد، ويقدم لأتباعه ديناً فلسفياً يحل أقانيمه الثلاثة: الواحد والعقل والنفس محل الثالوث الأقدس المسيحى رغبة منه

Armostrong, The Structure of The Intelligible World
in the Philosophy of plotinus.

(١) راجع

E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris 1938 .

M. de Gandillac, La sagesse de Plotin` paris 1952.

Inge, The Philosophy of Plotinus. London 1918.

Vacherot, Hist. Critique de l'école d'Aleandrie.

whittaker: The Nbeoplatonism. 1918.

فى استمرار اجتذاب المثقفين بعيدا عن المسيحية بما يقدمه لهم من غذاء عقلى وروحى صوفى متناسق.

ولم يبدأ أفلوطين فى الكتاب إلا بعد سن الخمسين، وجاءت كتاباته على هيئة رسائل وهى صورة لعرضه التعليمى الشغوى، وكان قوام هذا التعليم شرحا على نص لأفلاطون أو أرسطو أو قضية رواقية، أو رد على فكرة غنوصية.

وقد بلغ مجموع رسائله أربعة وخمسين رسالة قسمها تلميذه فور فورىوس بعد وفاة معلمة عام ٢٧٠م إلى ستة أقسام، وضع فى كل قسم منها تسع رسائل فسميت بالتساعات Enneades^(١).

وتتناول التساعية الأولى الإنسان والثانية والثالثة العامل المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود أو العالم العلوى.

وتدور التساعيات حول فكرة رئيسية هى فكرة وحدة وجود صدورية، وأفلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجى للحياة الإلهية التى تنبثق أصلا عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة فتمتص فى ذاته كهدف نهائى للوجود. وفى نطاق عملية الفيض التى تأخذ فى الانتشار ثم تتراجع فتصب فى الوجود ثم العقل الفائض عنه ثم النفس الفائضة عن هذا العقل وأخيراً نجد المادة وهى آخر مراتب الوجود نزولا من الواحد، وبهذا يكون لدى أفلوطين ثلاث درجات للوجود هى: العقل والنفس والجسم و فوقها الواحد.

أما وسائل امتصاص هذه المراتب وعودتها إلى الله فهى: الإدراك الحسى، والاستدلال العقلى وأخيراً الحدس الصوفى.

أسس مذهب الصدور عند أفلوطين:

يعرف مذهب أفلوطين بأنه تفسير للوجود بحسب مبدأ الصدور. وعلى أساس هذا المبدأ نلاحظ أن ثمة تصوراً مزدوجاً للحقيقة أحدهما متعلق بالنفس. فالعالم عنده ينقسم إلى مراكز ظاهرة وأخرى دنسة تمر بها النفس خلال رحلتها إما

(١) ترجمة التساعيات لإميل بربيه

صعوداً أو نزولاً وعلى ذلك فحياة النفس الداخلية مرتبطة أوثق الارتباط بالمقام الذى تستقر فيه.

أما الوجه الآخر لهذا التصور المزدوج للحقيقة فهو تصويره الكون على أنه مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فيها فى إيجاده على السابق وأن هذه السلسلة يمكن أن تكون موضوعاً لتفكير عقلى.

ويبدو أن الفكرة الموجهة فى مذهب أفلوطين هى الكشف عن التطابق بين هذين التصورين أى أن تؤكد قيمة المعقولة من الناحية الدينية أو الروحية.

ويمكن تفسير ذلك بدراستنا لنظرية الصدور عند أفلوطين. ففي هذه النظرية نجد أن الموجودات جميعها يعتمد كل منها على الآخر ويستند إليه فى عملية الصدور "Procession".

وقد ذاعت فكرة الصدور عند المسلمين والمسيحيين فى القرون الوسطى فيما بعد. وهى فكرة تكونت كنتيجة لتطور مذهب أفلاطون فى الأكاديمية كنتيجة لتعاليمها الشفوية وربما جاءت بتأثير نظرية الوسائط الغنوصية.

ويبدو أن فلسفة أفلوطين كلها تدور حول نظرية فلكية عن عالم السماء الحسى قائمة على تأملات أيدوكس فى القرن الخامس، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية، والفلك الذى تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوى على الثوابت، أما الأفلاك التى تقل عنه قوة الشعاع فإن كلا منها يشتمل على كوكب سيار. وفى هذا التصور للسماء المحسوسة نجد صورة متقنة دقيقة تجعل الحركات والضرورة فى عالمنا تجرى حسب قواعد معقولة؛ وعالم كهذا لا بد أن يكون أزلياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد بعد الآخر.

وقد دافع أفلوطين ومدرسته عن هذا التصور الفلكى للعالم^(١) وانتقد الآراء المعارضة للرواقيين والغنوصيين، وكذلك دافع عن قدم العالم وأوليته، وأفلاطون فى تيمائوس لا يتكلم عن حدوث العالم ولكن طريقته فى العرض هى التى تؤدى إلينا بأنه يبشر بهذا الرأى.

(١) التاسوعة الثانية - المقالة الأولى.

وينتج عن هذا التصور للعالم أمران:

١- نظرة معينة إلى مبادئ هذا العالم.

٢- نظرة معينة إلى علاقة هذه المبادئ بعضها ببعض وإلى علاقتها بالعالم المحسوس.

أولاً: أما من حيث المبادئ، فإننا نرى أن العالم المحسوس نظام معين متحقق فى المكان والزمان، فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاماً معقولاً ثابتاً، يحتوى على سائر العلاقات والتنظيمات التى نراها فى العالم المحسوس، ولكن بصورة أزلية تتفق مع طبيعة العقل الخالص.

وهذا المبدأ هو الصادر الأول فى ميتافيزيقا أفلوطين وهو العقل فهو إذن نظام معقول. فى هذا العالم نجد "مثل العالم المحسوس" ففيه أرض ولكنها غير مهجورة: أرض حية ليست كأرضنا وبحر وسماوات ليست كما رأينا، وحيوانات ليست كحيوانات هذه الأرض؛ ولكن ما فى هذا العالم له نظير ونسخ فى عالمنا الأرضى.

فليس العقل أو العالم المعقول شيئاً سوى العلم بالعالم المحسوس متحققاً فى أقنوم سابق على العالم المحسوس وهذا العالم المحسوس تقليد له.

ويجب أن نضع فوق كثرة العقولات فى العالم المعقول، وحدة تتمثل فى الواحد المطلق، ولما كانت الكثرة لاحقة للوحدة، والواحد سابق عليها وهو أكثر منها علوً وهو الأول والمبدأ الذى تصدر عنه سائر الموجودات، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحس لكى يتحقق النظام فى المادة هذا الوسيط هو النفس وهى الأقنوم الثالث أى الوسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

ومن هنا تكونت الأقانيم الثلاثة: ففى قمة الوجود الواحد ويصدر عنه العقل وعن العقل تصدر النفس الكلية.

وكل واحد من هذه الأقانيم يتضمن الموجودات بطريقة ما.

فالواحد يتضمن كل شىء دون تمييز، والعقل يتضمن الموجودات جميعاً وهى فيه متماسكة، وكل واحد منها يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعاً.

وفى النفس تتمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة التشتت والانتشار فى العالم المحسوس.

ثانيًا: تناول إذن الناحية الثانية لتصوير أفلوطين للعالم. وهى المتعلقة بعلاقة الأقاليم بينها وعلاقتها بالعالم المحسوس: لما كان الصدور ضروريا فإنه لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلا حرًا كما تختار الإرادة أحد الطرفين، الصدور هنا هو تحقق المعلول عن العلة بالضرورة، فالإمكان هنا ليس كإمكان العقل الحر ولكنه إمكان واجب التحقيق على نحو معين.

ولا يجب أن نفهم من هذا أن الإمكان يسمح لنا بأن نتحدث عن إيجاد فى الزمان أى حدوث للأقاليم أو للموجودات، الواقع أن فعل الصدور خارج الزمان فالعالم قديم الأزلى.

الوحدة والكثرة:

ولكن ما علة هذا الصدور؟ إذا كان الواحد كاملا وخصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الإيجاد أو بمعنى آخر ما سبب صدور الكثرة عن الوحدة؟ هذه هى المشكلة التى حلها بارمنيدس بأن ألغى الكثرة أصلا وأثبت الوحدة، أما أفلاطون فقد حاول أن يحلها عن طريق المثل الرياضية ولكنه لم ينجح، وقد شعر أفلوطين بهذه الصعوبة فاستعمل الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية لكى يعبر عن حقيقة هذا التكثر وسببه فهو يقول لنا.

"إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد. فيكيف صدر هذا الموجود عن الواحد؟ فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه، شعاع يفيض منه، وهو (أى الواحد) باق فى ثباته الأزلى، كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس، وتتشبه الموجودات به، وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المشومات وهى تصدر عنها كآثار تجاورها؛ وهكذا فإن الواحد تفيض منه الموجودات وتنعم بجواره".

وعندما يصل أى موجود إلى كماله يلد موجودا شبيها به، فالموجود الأكثر كمالا وهو الخير بالذات يبقى ثابتا وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس.

يقول أفلوطين "تخيل نبعاً مائياً لا مصدر لمائه، وهذا النبع يوزع مياهه على الأنهار كلها ولكن مع هذا لا ينضب ما يحتويه من ماء أبداً ولا تتحرك مياهه أو

يتعدل مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع ، بل يبقى ساكنا وفى مستوى واحد دائماً، هذه الأنهار الصادرة عنه تتجمع أولاً عند الخروج منه فى مجرى واحد ثم تبدأ فى التفرق فيأخذ كل منها طريقه الجزئى الخاص به ^(١) .

هذه صورة رمزية للحدس الأسمى للوجود ولفعل الفيض الضرورى ، حدس ينصب على حياة الوجود الدائم الخصوبة والحركة ، يكون الواحد فيه مصدراً لكل الموجودات ولكنه ليس واحداً منها على التحديد ، وفى العقل تكثر الأشياء المعقولة وهى موجودات مرجعها إلى الواحد الذى يتصوره أفلوطين كنقطة رياضية منعاً لتكثر ذاته . وهذا العقل وهو الصادر الأول هو الذى يتضمن علم الواحد وموضوعات معرفته ^(٢) .

وفى أسفل الوجود نجد العالم المحسوس وهو الانعكاسات الخافتة لأضواء المعقولات ، انعكاسات تتحدد بالمكان وتكون منفصلة عن بعضها .

يبدو إذن أن المحرك فى عملية الصدور هى تلك الحياة الروحية التى تنتشر باستمرار؛ فقد بينا أن أفلوطين يتصور العالم ومراتب الصدور فيه على أنها مراكز تنتقل النفس من الواحد منها إلى الآخر فى رحلتها إلى الواحد أو منه . إذن فالتصور الميتافيزيقى للوجود مرتبط أشد الارتباط بالتجربة الباطنية فى الحياة الروحية ، فالحقيقة الميتافيزيقية هى الحياة الروحية متخذة صورة أقانيم فليست الأقانيم وحدات معقولة منفصلة ، بل هى كالنقط فى الخط المستقيم تندمج فى الخط لتعبر عن الوحدة والاستمرار ، وأن التجربة الباطنة هى التى تظهرنا على هذا الاستمرار وهذه الوحدة.

فالحقيقة الميتافيزيقية إذن هى نفسها الحياة الروحية معتبرة كأنها موجودة فى ذاتها وبذاتها .

ويتم الصدور باتجاه الأقسام اللاحق نحو السابق الذى يعلوه .

(١) التاسعة الثالثة - مقالة ٨ .

(٢) التاسعة السادسة - مقالة ٩ .

أما العقل وهو الصادر الأول فهو تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد، وباتجاه هذه الأشعة نحو الواحد تشتتية وتحرك نحوه، هذا الاشتقاء تكون نتيجته فيض النفس الكلية.

تفيض هذه النفس الكلية نفوساً جزئية دون أن تنقسم، وتأتى الشخصية أو الفردية من الجسد، والنفس الكلية هى التى تفيض منها هوى العالم والأصول البذرية أى الصورة التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها فى العقل الكلى، فهى إذن تقوم بعمل الصانع عند أفلاطون.

منهج أفلوطين الجدلى: تبين لنا من استعراضنا المبدئى للخطوط الأساسية لمذهب أفلوطين أنه يستمد أصول منهجه من أفلاطون، إذ هو يطبق المنهج الجدلى على نظرية الصدور، فيستخدم الجدول الصاعد ليكتشف وحدات العالم المعقول ثم يصعد منها إلى الخير بالذات، ثم يعود ثانية فيمر على هذه المعالم عن طريق الجدول النازل.

١- **الجدول الصاعد:** تتجه النفس إلى كثرة المحسوسات فترى أن هذه الكثرة لا بد أن يكون من ورائها مبدأ منظم لها: فالجيش والجماعة - كما يقول - لا توجد هكذا بل لا بد لهما من مبدأ موحد وقيادة تسبغ عليهما الوحدة، فالوحدة إذن أعلا من الكثرة. تتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى سائر الموجودات الحسية، لكنها لا تعثر عليها فتصعد إلى النفس الكلية فترى أن هذه النفس هى التى تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة فى عالمنا هذا، فعلة النظام إذن فى الجسم أو فى العالم الحسى وموجوداته هى نفس كلية منبثة فى العالم وهى أكثر وحدة من النفوس الجزئية. على أن النفس الصاعدة حينما تصل إلى التحقق من وجود نفس كلية لا تلبث أن تكتشف فيها بعد ذلك قوى متعددة، منها قوى استدلال واشتقاء وإدراك، فعلى الرغم من أن النفس الكلية موجود واحد وهى التى تدخل الوحدة فى الموجودات، إلا أنها ليست هى الوحدة إذ أنها تشارك فى الوحدة فحسب أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر، فتتجه النفس صعوداً للبحث عن هذا الموجود الآخر الذى هو أسمى من النفس الكلية، وهى تتجه إليه طلباً لوحدها.

ويوجد فوق النفس الكلية العقل الكلى، وهذا العقل تكتشف فيه النفس جميع مثل الأشياء التى تكلم عنها أفلاطون. فالمعقولات إذن مترابطة متضامنة داخله فى العقل الكلى، وهو ما يمكن أن نسميه بالعالم المعقول بالإضافة إلى الواحد الذى يعلوه. كيف تكتشف النفس إذن الواحد؟ - تجد النفس أن العقل الكلى فى ذاته لا يمكن أن يكون عاقلا ومعقولا فى نفس الوقت أى لا يمكن أن يكون هو الذى يعقل موضوعات تعقله، لأن ذلك يوجد ازدواجاً فى ذاته، وقد قلنا إنه بسيط فيكون إذن له موضوع أسمى وأرفع منه فترتقى النفس إلى الواحد بالذات الذى هو قبل العقل الكلى، وهو ليس عقلا، وهو علة كل شىء، فيجب أن ينتفى لدى فعل التعقل والفهم - أى تعقل ذاته وسائر الأشياء.

وإذن فقد وصلت النفس عن طريق المنهج الصاعد إلى المبدأ الأول إلى الخير إلى الواحد - عند أفلوطين نقطة رياضية ذات بساطة هندسية فهو مفرغ من كل محتوى إذ هو نبع نورانى. ويعطينا أفلوطين صورة حسية ترمز إليه وهى صورة النبع الدائم التدفق والذى ينبثق منه الماء باستمرار فى عدة اتجاهات ومع ذلك فلا ينضب معينه. وكذلك هو - حسب تشبيه آخر - الشمس أو قرص الشمس الذى تنبعث منه الأشعة باستمرار دون أن ينتقص منه شىء. أما صدور الأشعة عنه وهى المخلوقات فلم يكن بإرادته، بل تم ذلك بالضرورة، وإذن صدور الموجودات عنه صدور ضرورى. وذلك على حسب مبدأ أفلوطين الذى يقول فيه إن الموجودات الكاملة تلد أو تصدر منها حسب خيريتها موجودات أخرى. فالواحد وهو فى قمة العالم المعقول وهو الخير بالذات تفيض عنه الموجودات بالضرورة لأنه خير بالذات ولأن الجود من صفات الخير، فجوده يقتضى وجود الموجودات. فالوحدة والخير له والجود هى أساس الصدور الضرورى للموجودات.

وقبل أن نعود فنكتشف مرة ثانية وحدات العالم عن طريق الجندل النازل نتعرض للواحد عند أفلوطين.

كيف يفسر أفلوطين الواحد:

يقول أفلوطين إن الواحد واحد من أنحاء عدة فهو واحد فى ذاته وهذه هى وحدة الذات أى أن ذاته غير من منقسمة إلى أجزاء، وهو واحد أى لا يتعدد أى

ليس اثنين أو ثلاثة وهذه هي الوحدة الرياضية وهو واحد أيضًا لأنه لا تتمايز فيه الصفات عن الذات وهو واحد أيضًا لأنه لا اثنين فيه من حيث وجود فهل خلق أو عدم وجوده.

أما في الجدل النازل فيعود أفلوطين قاطعا نفس الطريق بادئًا من المبدأ الأول وهو الواحد مارا بالأقانيم الأخرى - تعود النفس فتنزّل إلى العقل الكلى وهنا نفس كيف وجد العقل الكلى. ويقول أفلوطين الواحد ليس عقلا بل عندما يتجه الواحد إلى ذاته ويرى ذاته فإن اتجاهه إلى ذاته، هذه الرؤيا نتيجتها إيجاد عقل، ولكننا نتساءل كيف يتجه الواحد إلى ذاته وقد أفرغت ذاته من كل شيء، وجعلناها وحدة ونقطة رياضية؟ أفلا تحيل هذه الرؤية الواحد إلى الإزدواج فتعصف بالواقع، إن أفلوطين لم يوضح لنا حقيقة ذلك بل كان منساقًا بطبيعته الأدبية الشاعرية يصف الواحد وخيريته وصدور العقل الكلى عنه عن طريق هذه الرؤية، ثم تتسلسل الصدورات بعد العقل الكلى المادى المقتل بالمثّل فباتجاه العقل الكلى إلى الواحد تتولد النفس الكلية وباتجاه النفس الكلية توجد النفوس الجزئية المنبثّة فى الموجودات، ثم أن هذه النفس الكلية تفيض الهيولى والأصول البذرية، فيصدر عنها الموجودات حسب النماذج فى العقل الكلى. والنفس الكلية أيضًا حينما تنظر إلى العقل تحصل على صفاتها فتلد الموجودات التى هى أدنى منها. وهكذا خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت النفس فيها الحياة، وخلقت الشمس والسماء الواسعة والكواكب الإلهية ووضعت فيها النظام، وحركت حركة دائرية كل ذلك بواسطة النفس. فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس فهى التى تحركها حركة سرمدية (دائمة) وبهذه النفس العالم يشبه الإله، وكذلك الشمس والكواكب، وإذا كان فينا نحن عنصر إلهى فهو بسبب هذه النفس، وقد قلنا إن الموجودات الأرضية تصدر عن النفس الكلية بعد أن تفيض هذه النفس النفوس الجزئية دون أن تنقسم هى إلى أجزاء، أما اختلاف هذه النفوس فى الخلق والأفعال فإنه يرجع إلى تشخصها بالأجسام وهذا رأى أفلاطون وسيقوله ابن سينا فيما بعد.

يبقى أن نبحث عن أصل الشر فى العالم، ما دما قد وصفنا الخير بأنه المبدأ الأول، فهل يمكن أن نضع الشر مبدأً مساويًا للخير كما هو الحال عند المانوية

وعند أتباع المذاهب الفارسية على وجه العموم؟ — إن أفلوطين يرفض ذلك ولو أنه جعل للشر وجودًا ذاتيًا ولكنه قال أنه مطابق للمادة إذ أن المادة شر بل هي الشر بالذات ، وهذه عقيدة أورفية قديمة كانت ترى في المادة شرًا.

ولما كان أفلوطين يعتقد — مثل أفلاطون — أن المحسوسات وهم زائل وأن المادة لا وجود لها في الحقيقة بل على سبيل المجاز، فإن القول بهذا الرأي فيه إبطال لوجود الشر بالذات في العالم. فالشر إذن رغم أنه مطابق للمادة إلا أنه في الحقيقة يعتبر لا وجودًا إذا ما تعمقنا في أصول المذهب.

وعلى الجملة فإن مذهبًا صوفيًا كمذهب أفلوطين يقوم أساسًا على رسم طريق النفس إلى العالم الأعلى لا بد أن يفترض أن الشر ليس له وجود مطلق حتى تتعطل الحياة الروحية بسبب وجود مبدأ للشر يعتبر كنقطة خطيرة أمام النفس الصاعدة في تجربتها الروحية.

نهاية الفلسفة الهلينية

الدين والفلسفة :

بعد وفاة أفلوطين نجد الأفلاطونية المجدثة وقد تداخلت خلال قرنين ونصف مع التيارات الدينية والسياسية إلى أن قضت عليها المسيحية. ويلاحظ أن تعاليم أفلوطين تتضمن نظرة دينية إلى جانب أبعادها الفلسفية النظرية وتتميز هذه النظرة بخاصيتين:

١- الاعتقاد بالوهمية عالم السماء وقدم العالم والاعتقاد بالأصل الإلهي للنفس وبرجوعها إلى العالم الإلهي.

٢- الاعتقاد في السحر والتعاويذ، وبالقوة الخارقة للطبيعة التي تنسب للشعائر وللطقوس الدينية وتجعل من الممكن تحويل كل ممارسة للشعائر إلى فعل سحري. وقد ظهرت في العالم الهلينيستي - في هذه الفترة - طائفة من أصحاب الطلاس والتعاويذ الذين يدعون معرفة الطقوس العملية التي تمكنهم من توجيه التأثير الإلهي متى يريدون وأين يريدون. ويبدو أن انتشار السحر والعرافة إلى هذا الحد قد جعل الناس في خوف دائم وشعور بعدم الأمن في مواجهة أفعال السحرة والمشعوذين. الأمر الذي دفع بالباطرة إلى إصدار القرارات المتلاحقة لمعاقبة السحرة والمنجمين. بل لقد حاول بعض الباطرة مثل أورليان ٢٧٠م وجوليان ٣٦٢م^(١) إيجاد أديان رسمية لجميع رعايا الإمبراطورية حتى لا يتشتت الإيمان الديني بين الأديان الشرقية وضلالات السحرة والمشعوذين.

ولكن هذه التيارات الدينية المعارضة للنزعة العقلية اليونانية، صبت جميعاً في تساعيات أفلوطين الذي ارتضى وجود الخصائص السحرية في العالم المحسوس فحسب. فنجد في المذهب إذن صورة لهذه الاتجاهات اللاعقلية جنباً إلى جنب مع النظر العقلي الخالص، وهكذا كان الطابع الذي تميزت به المدرسة في كتابات المتأخرين من أتباعها ابتداء من فورفوريوس إلى يوحنا الدمشقي مارة بـ بامبليخوس وأبروقلس ودامسكيوس.

(١) اعتنق دين عبادة الشمس.

المدرسة الأفلاطونية المحدثة

فى عهد الأخير

فوفوريوس Propyry ٢٣٣ - ٣٠٥ م

منذ أن تعرف فورفوريوس على أفلوطين فى روما عام ٢٦٣ م كرس حياته لنشر آرائه وتعاليمه فكتب تاريخ حياة أفلوطين" ومن أهم مؤلفاته كتاب عن "المدخل للمعقولات" وهو يعطينا فكرة عامة عن التاسوعات وعن طبيعة النفس وحقيقة العالم العقول، وله كتاب "فى الامتناع عن أكل اللحم" يظهر فيه ميله إلى الزهد الفيثاغورى، ومن رسائله: رسالة إلى مارسىلا الأرملة التى أحبها وتزوجها، ثم رسالة عن "الفلسفة القائمة على الإلهام الإلهى" ورسالة "الصور" التى يغلب عليها الطابع الرواقى، وله رسالة "ضد المسيحيين" هاجم فيها المسيحية بعنف وقد حفظ لنا إيزوب مقتطفات منها وهو يرى فيها أن الدين المسيحى لم يأت بجديد غير ما جاء به أسكليبيوس" Asclépios .

وبالإضافة إلى هذا، وضع فورفوريوس "تاريخاً للفلسفة حتى أفلاطون" وكتاب إيساغوجى "المدخل إلى مقولات أرسطو" والمدخل فى علم الفلك، وحياة فيثاغورس.

وقد انتقد فورفوريوس، الأفلاطونى المحدث أتيكوس (آخر القرن الثانى الميلادى) لقوله بأن المادة عند أفلوطين ذات حقيقة مستقلة عن المبدأ الأول، ورد عليه قائلاً إن المادة هى الأتوم الرابع أو الأخير مشتقة أيضاً من المبدأ الأول. وعلى الجملة فقد كان فورفوريوس مؤرخاً للفلسفة وشارحاً لنصوصها ومدافعاً عن مبادئها فى حماس شديد ضد العقيدة المسيحية الصاعد آنذاك.

(١) وهو ابن أبولون إله الطب عند اليونان والرومان وكان يشفى المرضى ويحى الموتى كما جاء فى الأساطير اليونانية.

أولاً: المدرسة السورية وفروعها في برغامة^(١)

يامبليخوس:

ولد يامبليخوس في خلقية، وكان يمارس التعليم في عهد دقلديانوس، وقسطنطين، وكان أتباعه يسمونه "بالإلهي" فهو القائل: "لا تشك في أي معجزة إلهية أو في أي اعتقاد ديني" وكذلك فقد دعا إلى ضرورة الاستنجا بالآلهة لمساعدتنا في التغلب على ضغط حاجتنا الطبيعية وعلى فساد الوجود الأرضي وكوارثه. وقد كان يامبليخوس يقرأ كلا من أفلاطون وأرسطو ويربطهما بفيثاغورس ثم يفسر هذا المزيج تفسيراً يتفق مع أديان الشرق وتصفوه والتراث السحري للعالم القديم ويسمى هذا الخليط اللاهوتي علماً، مع أنه أقرب إلى اللاهوت منه إلى الفلسفة. فقد كان الهدف الأخير من تعاليمه هو الوصول بالنفس إلى الاتحاد بالله، والوحي الإلهي هو الذي يعلمنا كيف نبليغ هذا المقام، لهذا كان الكهنة أعلى مرتبة من الفلاسفة، ذلك لأنهم هم حاملو الوحي الإلهي وهم الذين يعلمون الإنسان كيف يرتفع بنفسه إلى مستوى الوجود الأول مستخدماً أسلوب التطهر بنفسه لتخليص النفس من الجسد وعلائقه الدنية.

ويامبليخوس - مثله في ذلك مثل أتباع المدرسة جميعاً - يقول بقدوم العالم ويدافع عنه في مواجهة فكرة الخلق في الزمان، وهو يصف القدر بأنه قوة ضاغطة على الإنسان لا يحرره من أسرها سوى تدخل "وسيط" بين ما فوق الإنسان وما تحته، ولا يستغنى الإنسان عن الوسائط - والمادية منها بصفة خاصة - مادام مرتبطاً بالجسد وبالمحسوس، فهو يتصل بالوجودات العليا عن طريق ما هو أسفل كالطلسمات والتعاويذ السحرية.

(١) The Syrian and Pergamenian School.

فلاسفة المدرسة السورية يامبليخوس: Iamplichus ثيودوروس الأسيني Theodorus

Aedesius of Asina ديكسيوس Dexippus سوباتر Sopater أيديسيوس Aedesius

فلاسفة مدرسة برغامة: أيديسيوس الكابادوس Aedesius of Cappadocia

أيزوبيوس Eusepius - ماكسيموس Maximus - كريسانتيوس Chrysantius

ليونيوس Liponius - يونايبوس السرديسي Eunapius of Sardes

وعلى الرغم من إيمانه بتراث الشرق وأساطيره إلا أنه أقبل على الرياضيات واستفاد من الفكر الوثني القديم على وجه العموم "وكان يوصى تلامذته فى الفلسفة بأن يقرأوا أولا عشر محاورات لأفلاطون تبدأ من السببياس وتعد بمثابة المرشد الروحى للمبتدىء فى الفلسفة.

على أننا نلمس فى مذهبه تأثيرا واضحا لنحلة القباله^(١) اليهودية ولا سيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبة بعضها فوق البعض الآخر فى سلم الفيض ابتداء من الواحد. وهذا هو الترتيب الذى استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقانيم، بل لقد حلت محلها تماما، إذ بينما نجد فى الأقانيم اتجاها إلى التكثر والتبعثر أو التشقت: من الواحد إلى العقل ثم إلى النفس، نلمس فى ثلاثيات يامبليخوس وحدة ثلاثية تصدر فى غير انقسام.

وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادئ: مبدأ الذاتية وهو يشير إلى الوحدة، ومبدأ الصدور أو التمايز (الكثرة) وهو الثنائى وأخيرا مبدأ الرجعة Conversion وهو الثلاثى. وتليها ثلاثية ثانية وثالثة وهكذا حتى آخر درجات العالم العقلى نزولا إلى المادة.

غير أن جميع المراتب الثلاثية التى تلى الثلاثية الوجودية الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة. ثم ما يسمح بصدور الكثرة عنها وأخيرا تحصل على ما يسمح بالعودة إلى العالم المعقول. ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند يامبليخوس آلهة مرتبون فى ثلاث مستويات: آلهة المعقولة الخالصة ثم آلهة ما فوق العالم ثم الآلهة الحالين فى العالم^(٢).

(١) القباله عقيدة يهودية قديمة تنطوى على نظرات فى الألوهية والخلق وتخطيط العالم متأثرة بالاتجاه الأفلاطونى. ولجد تعاليمها فى كتابين هما: كتاب التكوين وكتاب الأنوار.

Munk, Système de la Kappale, paris 1842.

راجع

Ad. Franck, La Kappale ou la philosophie religieuse des Hébreux, paris 1843.

H. Serpuya, La Kappale (Grasset, Paris).

(٢) وهؤلاء هم مثل أفلاطون، وأعداد فيثاغورس والصور الجوهرية عند أرسطو.

وهؤلاء الإلهة هم الذين يعنون بعالمنا وتنعقد الصلة بيننا وبينهم، وهم يشكلون ما نسميه نحن بالقدرة الإلهية. أما الواحد أو المطلق عند أفلوطين فهو إله متعال لا يمكن أن نعرفه، وقد تحلل هو من أى علاقة تربطه بالعالم على عكس الإله - الإنسان عند المسيحيين. فكأن التصورين: الأفلوطينى والمسيحى للإله كانا على طرفى نقيض؛ ولكن الأفلاطونية المحدثه كانت مدرسة تطهر وممارسة روحية عملية يتعين على الريد فيها أن يسلك طريق التجرد حتى يصل إلى الله، لهذا فقد كان لزاما على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائل روحية ومادية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسورا فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التى لا تشارك أصلا فى الوحدة المطلقة (أى الواحد) بل يكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد.

والواقع أن الواحد عند يامبليخوس ليس هو نفسه تماما "الواحد" الأفلوطينى، ذلك أن يامبليخوس أشار إلى نوعين من "الواحد": واحد أولى وهو فوق جميع المبادئ ولا يمكن التعبير عنه أو وصفه. أما "الواحد" الآخر فإنه ينطبق على الواحدة والخير عند أفلوطين، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند يامبليخوس - وهو العقل nous أو الأقنوم الثانى عند أفلوطين - إلى قسمين: عالم معقول Intelligible وعالم عقول Intellectual ولكل من العالمين ثلاث ثلاثيات.

وتنقسم النفس (الأقنوم الثالث عند أفلوطين) إلى قسمين أيضا.

وفى هذه المرتبة نجد نفوس الملائكة والجن والأبطال، على ما سيفصله أبروقلس، وأخيرا نجد أن يامبليخوس قد عبر عن تيارات العلوم الخفية التى سيطرت تماما على أخريات العصر الهلينيستى فدافع عن التنبؤ والتعاويذ والظلمات وعبادة الأوثان وآمن بالمعجزات والخوارق وبالخواص السحرية للأعداد.

تيودورس الأسينى:

استمع تيودورس إلى فورفوريوس ويبدو أنه قد تتلمذ أيضا على أبروقلس وقد شرح الترتيب الوجودى الثلاثى عند أبروقلس ويامبليخوس والذى يقابل على المستوى الأعلى: الوجود والفكر والحياة أو العالم العقلى وعالم العقول والصانع الأفلاطونى.

ونجد بعد ذلك عددًا من تلاميذ يامبليخوس منهم أوديسيوس وسوباتر وقد خلف الأول أستاذه يامبليخوس على زعامة المدرسة أما سوباتر فقد كان ذا مقام كبير في بلاط الإمبراطور قسطنطين الأول ولكنه أعدم فيما بعد.

وآخر أتباع المدرسة الفيلسوف دكسيوس الذى شرح "المقولات" معتمدا على فورفورريوس ويامبليخوس.

مدرسة برغامة: Pergamum

وقد ظهر فى برغامة فرع للمدرسة السورية أسسها إيديسيوس الكابادوسى وانتسب إليه عدد من مثقفى الإمبراطور جوليان (٣٣٢ - ٣٦٣ م) وهم: إيزوبيوس، وما كسيموس وكريسانتيوس.

وكذلك كان الخطيب ليونتيوس - وهو من مثقفى الإمبراطور أيضا - من أشد المعجبين بيامبليخوس، وبالمدرسة الكلية وقد هاجم المسيحية بعنف، وله كتاب "ضد المسيحيين".

وأخيرا نجد يونانييوس السارديسى وهو آخر فيلسوف فى الفرع البرغامى، وكان مهتما بوضع تاريخ للفلاسفة وبصفة خاصة للحركة السفسطائية مع استمراره فى التفلسف على طريقة المدرسة.

ثانيا: مدرسة أثينا^(١)

ثامسطيوس - بلوتارك - سورينانوس - أبروقليس - مارينوس - دمسكريوس - سمبليقيوس.

لاحظنا كيف أن الأفلاطونية المحدثه قد انحدرت إلى السحر والتنجيم والعرافة فى المدرسة السورية على يد يامبليخوس وخلفائه، ولكن المدرسة فى أثينا حاولت أن تلتزم - إلى حد ما - بالروح اليونانية الأصيلة لا سيما بعد عودة المدارس

(١) Plutarch son of Nestorius - Thamestius وهو المعروف عند العرب باسم فلوطرخس صاحب كتاب "الآراء الطبيعية" وقد نشرت ترجمته العربية مؤخرا - Syrianus وقد ورد اسمه فى عبارة مقتضبة فى حكمة الإشراق للسهرودى الإشراقى حيث يقول: "يمتنع الرد على الرمز كما قال سورينانوس" - Damascius - Marenus - procius وهو المعروف عند الإسلاميين باسم يوحنا الدمشقى - Simplicius.

الفلسفية إلى دراسة كتب أرسطو فى القرن الرابع الميلادى، وبذلك أصبحت أثينا مركزا للدراسات الأرسطية، وكان لهذا الاتجاه أكبر الأثر فى نمو الروح العلمية فى مواجهة الخرافات والأساطير والنجيبات الدينية التى التسانت بها الفلسفة على يد يامبليخوس.

ويقابلنا من فلاسفة الأفلاطونية المحدثّة فى أثينا فى النصف الثانى من القرن الرابع الشارح والفيلسوف ثامسطيوس. وقد شرح كتب أفلاطون وأرسطو، وحاول الجمع بينهما حسب تقاليد المدرسة^(١).

وفى هذه الفترة (نهايات الرابع ثم الخامس والسادس الميلادى) وضعت المدرسة الخطوط الأولية لمذهب الفيض الذى سيخرجه الإسلاميون والمسيحيون فيما بعد^(٢).

وفى بداية القرن الخامس الميلادى نجد بلوتارك (فلوطرخس) - وهو ابن نسطوريوس وقد توفى عام ٤٣١ أو ٤٣٢ م - يصبح رئيسا للمدرسة وقد عرف عنه أنه كان يمارس السحر والطلسمات أى العلوم الخفية على اختلاف موضوعاتها وكان والده نسطوريوس ذائع الشهرة فى هذا المجال.

وبالإضافة إلى هذا فقد كان بلوتارك معلما بارعا وشارحا متمكنا لأفلاطون وأرسطو وقد اهتم بصفة خاصة بشرح النفسيات الأرسطية وإدماجها فى النفسيات الأفلاطونية فلم تكن تمت قواصل ظاهرة عند الهلينيستين عموما بين المذاهب المختلفة حتى ولو كان التعارض بينها ظاهرا وقائما بصفة أساسية كما هو الحال بالنسبة لكل من أرسطو وأفلاطون.

وخلف بلوتارك على زعامة المدرسة زميله سوريانوس المتوفى عام ٤٣٠ م وقد امتدح أبروقلس هذا الأفلاطونى الكبير مع أنه شرح أرسطو وجعله مقدمة لدراسة أفلاطون وضم إليه تعاليم الفيثاغورية الجديدة وإلهيات الكلدانيين. وعلى العموم فقد

(١) وقد تأثر الإسلاميون بهذا الاتجاه ونجد صورة له فى كتاب الفارابى "الجمع بين رأيى الحكيمين: أفلاطون وأرسطو".

(٢) وهو مذهب يجمع بين أرسطو والفلسفة الصوفية عند يامبليخوس المتأثرة بأفلاطون وأفلوطين.

كان اللاهوت محور تفكير سوريانوس على الرغم من إيمانه بتعاليم المدرسة القائمة على مذهب أفلوطين.

أبروقلس (٤١٠ - ٤٨٥ م) : وتولى أبروقلس البيزنطى زعامة المدرسة بعد سوريانوس، وكان تلميذا لبوتارك وقد ولد عام ٤١٠م فى القسطنطينية ونشأ فى ليقية ثم ارتحل إلى أثينا فى سن العشرين ومات عام ٤٨٥م.

وقد كان تكوينه العقلى يستند إلى مصدرين: النزعة المدرسية التى تلقاها من فلسفة أفلوطين - ثم التيارات الدينية وهى ترجع إلى يامبليخوس.

وعلى الرغم من اتجاه أبروقلس إلى النظر الفلسفى الخالص بدرجة أكبر من يامبليخوس وأقرانه، إلا أنه كان منساقا مع تيارات الزهد وعلوم الطلسمات بل لقد اعتقد أنه قد تقمصته روح نيقوماخوس الفيثاغورى الجديد، وأنه يعد نفسه وعاء مستقبلا للوحى الإلهى. وعرف عنه تحمسه الشديد فى ممارسة الطقوس والشعائر الدينية للمدرسة والتمسك باعتقاداتها وخرافاتها، و تقديسها للأشعار الأورفية وإلهامات الكلدانيين وما شابه ذلك. ويلاحظ أن أبروقلس وقد تجمعت لديه تيارات الفلسفة مع تيارات الدين فى عصره كان أقدر على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التلقيفية المستحكمة التى انتهى إليها العقل اليونانى فى العصر الهلينستى والتى ستنتقل فيما بعد وتتداولها الأجيال التالية لذلك العصر.

مذهب أبروقلس: إن أساس المذهب عند أبروقلس هى ثلاثيات

يامبليخوس الوجودية بحيث أنه يتعذر - فى كثير من المواضع - التمييز بين موقف كل منهما فنرى أبروقلس يخضع مذهب لدورة ثلاثية كتلك التى أشار إليها يامبليخوس وهى الوحدة ثم صدور الكثرة عنها وأخيرا عودة الكثرة إلى الوحدة. فكل ما هو: موجود إنما يصدر عن موجد لا يلبث أن يعود إليه :

١- فى قمة الوجود نجد الواحد The one وهو الوجود الأول وهو وحدة مطلقة لا صلة لها بالعالم وليس هو الواحد عند أفلوطين بل هو أعلى من الواحد، وهو علة دون أن يكون علة وهو ليس وجودا أو لا وجود.

٢- أما العقل Nous الأقنوم الثانى عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاثة مراتب :

أ- مرتبة المعقول intelligible ونجد بها الوجود اللامتناهى ثم الغاية أو الصورة ووجدتهما فى المتناهى.

ب- مرتبة المعقول الحاصل على الفكر Intellectual - Intelligible ونجد بها القوة والوجود ووجدتهما الحياة المعقولة.

ج- وأخيرا مرتبة ما هو حاصل على الفكر Intellectual ونجد بها الفكر الثابت ثم الفكر فى حركته أى الإدراك الحسى ووجدتهما أى الفكر المتأمل.

وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الأولى الفائقة للطبيعة: فالأولى تكشف عن الوجود وعن وحدة الأول الدائمة أما الثانية فإنها تكشف عن خصوصيته التى لا تنضب أى عن حياته.

والثالثة تكشف عن كماله اللامتناهى أى عن تأمله .

ويقسم أبروقلس المرتبتين الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات أما ثلاثية الفكر فإنها تنقسم إلى سبع ثلاثيات - وينتهى أبروقلس إلى تسمية أفراد هذه الثلاثيات باسم الآلهة ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهة الشعبية.

٣- وكذلك النفس وهى الأقنوم الثالث عند أفلوطين: نجد أبروقلس يضع لها ثلاث مراتب: مرتبة إلهية ثم مرتبة القويات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية. والمرتبة الأولى (الإلهية) تنطوى تحتها ثلاث مراتب للنفس: مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة - مرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة ثم مرتبة الآلهة الحالة فى العالم وهى: آلهة النجوم والكواكب وآلهة العنصریات.

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى: آلهة هى ملائكة وآلهة هى جن ثم آلهة أبطال. وأخيرا نجد مرتبة النفوس الثالثة وهى النفوس الإنسانية التى تحل فى الأجسام مؤقتًا. والنفس بصفة عامة ذات طبيعة أثرية نورانية.

٤- وأما المادة وهى الأقنوم الرابع عند أفلوطين والذى جعلها مخلوقة من النفس، فإن أبروقلس يشتقها مباشرة من اللامحدود الذى يضاف إليه المحدود فيكون منهما الخليط. وهذه ثلاثية معقولة نجدها عند أفلاطون فى محاوره فيليبوس حيث نجد "الخليط" إشارة إلى صدور الكثرة من الواحد.

والمادة ليست شراً عنده كما يرى أفلوطين، كما أنها ليست خيراً أيضاً بل هي محايدة.

وأبروقلس يتفق مع أفلوطين في مجمل آرائه الطبيعية ويقول بقدم العالم مثله ويهاجم القول بخلق العالم في الزمان موجهاً نقده إلى المسيحيين بصفة خاصة قائلاً: ماذا عسى أن يكون قصد الله من خلق العالم؟ فهل خلق الله العالم بعد فترة من التراخي اللامتناهية بعد أن وجد أن خلقه له أكثر كمالاً من عدم خلقه؟ وهو قبل خلقه للعالم: إما أنه كان يجهل ذلك أو يعلمه؟ والقول الأول ظاهر البطلان. أما الثاني فإنه إذا كان يعلم ذلك فلماذا إذن لم يبدأ خلق العالم قبل الزمان الذي خلقه فيه بالفعل؟

هذا هو تخطيط الوجود العقلي والمادى عند أبروقلس يبدأ من مطلق في ذاته دائم الفيض لا يمكن لنا معرفته وهو أسمى من الوجود ومن الفكر - وهو فائق للطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بوسائل خارقة للطبيعة - والعلوم الخفية ومن بينها علم الطلسمات - هي وحدها التي تكشف لمريديها عن جوانبه.

فالعالم إذن محتاج لحقائق الدين لإدراك ما هو فائق للطبيعة والوصول إليه. إذ أن غاية النفس هي الاتحاد بالله، وكل علم أسمى إنما يعتمد على الإشراف الإلهي، ونحن نبليغ مقام الألوهية بالإيمان وليس بالنظر العقلي، وهكذا كان الدين والتصوف أساس كل التيارات الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا كما في المدرسة السورية على السواء، مع ميل ظاهر إلى التزام الروح اليونانية الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا بصفة خاصة.

ويلاحظ من ناحية أخرى بأن الأفلاطونية المحدثه قد أخذت طابعها النهائي على يد أبروقلس وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على اندثار الفكر اليوناني القديم في نظراته القائمة على العقل والمنطق، وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير.

ولم تظهر في المدرسة بعد ذلك وجوه ذات امتياز فكري ملحوظ، وكانت المدرسة حينذاك تجمع شمل آخر حلقات المثقفين الوثنيين في العالم الهلينيستي. فنجد على زعامة المدرسة بعد أبروقلس، الرياضي مارينوس ثم تلميذه دمسكيوس

حوالى ٥٢٠م الذى وضع كتاب "المبادئ" وكتابه عن حياة إيزيدور (٢٢١/ ٢٢٧م) وكان من أقرباء يامبليخوس ومن أشد المعجبين به.

رفض دمسكيوس ترتيب أبروقلس لثلاثيات الوجود وقال بأن العالم الحسى ليس مطابقا تماما للعالم المعقول بل هو جزء صغير جداً مقتطع من عالم المثل، ويرى بأن الصدور والرجعة لا يكونان إلا للمعقولات فقط. وفى قمة الترتيب عنده يوجد الواحد وهذا مبدأ خارج الوجود ولا صلة له به. ومراتب الصدور عنده تبدأ من الواحد المتكرر وتمر بالكثرة المندمجة فى وحدة، وأما المرتبة الثالثة فهى مرتبة الكثرة والوحدة معا.

وجاء بعد دمسكيوس تلميذه سمبليقيوس الذى تتلمذ أيضا على أمونيوس بن هرمياس السكندرى. وله شروح على أرسطو لا تخرج عن الطابع الأفلاطونى المحدث.

إغلاق مدارس الفلسفة؟

وبعد أن انتشرت المسيحية وحقت الكنيسة انتصاراً ساحقاً على تعاليم الوثنية أصدر الإمبراطور جوستينيان قراره بإغلاق مدارس الفلسفة الوثنية فى الإمبراطورية عام ٥٢٩م، وقد مر هذا القرار دون أن يثير اهتمام الجمهور، فقد كانت هذه نهاية محتومة للفكر اليونانى بعد أن رضخ لتيارات دينية شرقية ذات طبيعة معارضة لطبيعته العقلية النظرية.

ويقال إن دمسكيوس هاجر إلى فارس مع ست من رفاقه كان بينهم سمبليقيوس ولكنه قفل راجعاً إلى أثينا وهو يحمل شعوراً بالألم والاستياء. وبعد منتصف القرن السادس للميلاد لم يبق أحد من المثقفين خارج الكنيسة بل انضم الجميع إليها.

ثالثاً: مدرسة الإسكندرية^(١) :

هيباثيا - سينسيوس القورينائى - هيروكليز السكندرى - اسكليودوقوس - أمونيوس - يوحنا الفيليبونى - نيمسيوس - اسطفانوس السكندرى.

(١) Hypatia daughter of Theon - Synesius of Cyrene - Hierocles of Alexandria - Asclepiodotus- Ammonius son of Hermias- Olympiodorus - Joannes philoponus - Nemesius - Stephanus of Alexandria-

على الرغم من أن الإسكندرية ظلت على علاقات وطيدة مع أثينا إلا أنها تميزت عنها بطابع خاص في نشاطها الثقافي الحضارى. فبينما أوغلت مدرسة أثينا فى التصوف والعلوم الخفية - متأثرة فى ذلك بالمدرسة السورية - نجد مدرسة الإسكندرية وقد التزمت جانب دراسة العلوم بصفة عامة والرياضيات بصفة خاصة وكذلك ممارسة الطب القديم مع الاهتمام الشديد بمنطق أرسطو كأداة للاستدلال العقلى فى مجال العلوم، هذا فضلاً عن الشروح والتعليقات التى تناولوا بها كتب أرسطو وأفلاطون.

وقد ظهر فى المدرسة علماء مثل هيبيثيا ابنة الرياضى تيون وقد أعدمها الشعب فى الإسكندرية فيما بعد عام ٤١٥م ويقال إنها شرحت أفلاطون واهتمت بالنواحي العلمية فى المدرسة.

ويلاحظ أن الأفلاطونية المحدثه - رغم معارضة المسيحية لها كفلسفة وثنية- إلا أنه لم تلبث أن تلاقت مع العقيدة المسيحية فى هدوء بعد زوال آخر معاقل الفكر الفلسفى، فظهر من بين المسيحيين من اعتنق المذهب الفلسفى السائد فيما بعد.

ونجد من المتأخرين فى مدرسة الإسكندرية سينييسيوس^(١) وهيروكليز^(٢)، واسكليبيدوتس^(٣) وأمونيوس^(٤) وأليبيدورس^(٥) ويوحنا الفيليبونى^(٦). ونيمسيوس^(٧)

(١) انتخب أسقفًا مسيحيًا فى عام ٤١١م وكانت له مراسلات مع هيبيثيا فى المسائل العلمية، وكانت له مؤلفات فلسفية وتتمثل فى شخصه صورة الالتقاء بين المسيحية والأفلاطونية المحدثه.

(٢) لا يجب الخلط بينه وبين سميه هيروكليز الرواقى وكان هيروكليز السكندرى تلميذًا لبولثارك زعيم المدرسة الأثينية. وكان يرى أن الكون خلق من عدم. وهذه فكرة غير يونانية وقد حشد خليطًا من الآراء للاستدلال على صحتها، فاستخدم عناصر أفلاطونية ومشائية ورواقية مع إيمان بالقدرة الإلهية وبقاء المبادئ الأخلاقية، وبالإضافة إلى هذا فقد تأثر بالأفكار اليهودية والمسيحية.

(٣) كان عالمًا طبيعيًا ورياضيًا عاش فى النصف الثانى من القرن الخامس الميلادى، عرف باعتدال آرائه مع أنه لم يكن متحررًا تمامًا من الاعتقاد الصوفى فى المعجزات.

(٤) كان تلميذًا لأبروقلس وعلم فى الإسكندرية، كمفسر لكتب أفلاطون وأرسطو.

(٥) كان تلميذًا لأمونيوس اشتغل بتعليم الفلسفة فى الإسكندرية.

(٦) كان تلميذًا لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سمبلية يوس والأفلاطونيين المحدثين جميعًا لقولهم بقدم العالم، ودافع عن حدوث العالم وخلفه.

(٧) كان كتابه "حول طبيعة الإنسان" يمثل تيارًا غريبًا صوفيًا للفلسفة اليونانية بدأه بوزيندورس الرواقى

أسقف عميرا في فينقيا. وأخيرا نجد اسطفانوس الذى استدعى إلى جامعة القسطنطينية في عهد الإمبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤١م) ومنذ ذلك الحين انتهى عهد الأفلاطونية المحدثه الوثنى وبدأت مسيرتها الجديدة فى القرون الوسطى المسيحية وعند الإسلاميين بوساطة السريان.

* * *

تعقيب: خاتمة

انتهى بنا المطاف إلى إغلاق مدارس الفلسفة القديمة ، وتكون الفلسفة اليونانية قد قطعت فى مسيرتها التاريخية أثنى عشر قرنا منذ أن بزغت لأول مرة عند اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد إلى أن خبا نورها فى القرن السادس الميلادى فيما كان يعرف بالعالم الهيللنستى ، ولقد عرضنا لهذه الظاهرة التاريخية - وليدة العقل الإنسانى - وثمرة قدرته على التحليل والتركيب والاحتكاك بالعالم الخارجى وبالذات الإنسانية وبذرى الوجود العليا ، و تتبعنا مراحلها منذ نشأتها إلى قمة عصر الازدهار وانتهينا أخيرا إلى مرحلة الذبول والانحطاط. وفى هذه المراحل الثلاث قطع الفكر اليونانى الطريق المؤدى من الأسطورة إلى الكلمة Logos معتمداً على قدرة العقل الإنسانى وحده.

وقد سار على هذا الدرب السابقون على سقراط ثم أفلاطون وأرسطو هؤلاء الذين أقاموا مذاهبهم على أساس من العلم ، ونجد سقراط وكذلك المدارس السقراطية الصغرى والأبيقورية والرواقية يقيمون سلوك الإنسان الأخلاقى على أساس معرفته. وعلى أى حال فقد كانت سلطة العقل واستقلاله عاملا جوهريا فى تطور الفكر الفلسفى عند اليونان وازدهاره.

ولكن هذه النزعة العقلية الفريدة لم تلبث أن اصطدمت بتيار دينى قادم من الشرق تمثل فى الديانة الأورفية التى تعتمد على وحى إلهى وترفض البرهان العقلى وتقول بثنائية الجسد والروح أو المادة والعقل أو العالم والله. وكانت الأورفية تمثل أكبر غزو ثقافى شرقى دينى للفكر اليونانى الفلسفى ، ولكن هذا الفكر حاول امتصاصها وإعطائها الصبغة اليونانية وذلك بضمها وإقامتها على أسس عقلية ، وقد

تمثل هذا فى مجهودات فىثاغورس وأنباذوقليس وأفلاطون. ومع ذلك فقد ظلت الأورفية عنصراً غربياً دخيلاً على الفكر اليونانى.

وفى خلال العصرين الهللىنستى والرومانى إزداد التهام الثقافتين الشرقية واليونانية وتداخلت مكونات كل منهما مع الأخرى فأصبح الشرق هلىنىيا والعالم الهلىنى شرقياً. وقد عبر عن هذا الاتجاه الفيلسوف الرواقى بوزيدونيوس الذى جمع بين الفلسفة والدين فى نطاق الرواقية.

والواقع أن موجات الشك العنيفة هى التى أصابت الفلسفة فى الصميم فى العصر الهلىلنىستى وقطعت عليها طريق التطور الصحيح، فعلى الرغم من أنها حاولت جاهدة أن تشق طريقها بما لفتته من فىثاغورية جديدة وفكر يهودى متأغرق وأفلاطونية محدثة، إلا أن تيار التصوف الدينى - وقد كان أشد عنفاً وأكثر قبولاً عند الناس ولاسيما فى عصر من عصور الظلام والجمود الفكرى - أخذ يكتسح أمامه كل شىء لكى يصب فى الفلسفة ومذاهبها بدون أى عائق يقف أمامه.

ومع ذلك فإننا نعجب بمذهب أفلوطين لأنه آخز المذاهب التى حاولت إحياء النزعة العقلية اليونانية القديمة، وذلك على الرغم من أنه يحمل فى طياته طابعاً غير يونانى بتأثير مرحلة الذبول، ونلاحظ هذا التأثير بوضوح عند خلفائه: فى عهد كل من يامبليخوس وأبروقلس تحول المذهب الفلسفى إلى استخدام العقل وأساليبه لدعم المواقف الدينية وإظهارها بمظهر عقلى مقبول بعد أن كان الاتجاه السائد عند اليونان يستهدف البحث التجريبي وإحلال النظر العقلى محل الأساطير والأفكار الدينية.

وعلى هذا فقد استبدل الهلىلنىستيون العقل الفلسفى بإلهامات الوحى وأحوال الجذب ومراسم الدين وطقوسه واتجاهه إلى المطلق الغيبى الذى لا يدرك بالعقل بل بالشعور. بذلك ذابت الفلسفة اليونانية فى محيط الدين الواسع الضخم. وقد تم هذا التطور فى مجال المعرفة والميتافيزيقا والسياسة والأخلاق، فنجد الأورفية وقد نقلت إلى اليونانيين الزهد وهو معارض لطبائعهم، وكذلك فكرة الخلاص أى خلاص النفس من ربة الجسد، فقد فهم سقراط الخلاص بمعنى autarkia أى إعلاء الإرادة الإنسانية واكتفائها بذاتها وسيطرتها التامة على الجسد لترويضه

وتوجيهه نحو الخير فى حرية وعدم إلزام دينى أو خارجى استناداً إلى التوافق بين الإرادة والمعرفة - هذا مع استمرار الوجود الجسدى - فالضغط على حاجات الجسد ليس معناه القضاء عليه واختزال وجوده. وقد تحولت فكرة الخلاص عند الأروفية وجرفت فى طريقها فكرة الخلاص الكلية القائمة على الاستقلال الفردى - واتجه هذا التيار الصوفى الشرقى لى يصب كله فى نظام الرهينة المسيحية.

وقد اختلف أيضاً إلى غير رجعة التصور اليونانى لدولة المدينة بعد أن قامت الدولة الرومانية على أنقاض المدن اليونانية القديمة والتهمت فى إمبراطوريتها العالم القديم كله على وجه التقريب بحيث أصبحت هذه الدولة صورة مبتسرة لفكرة الدولة العالمية عند الرواقيين، تلك الفكرة التى سيكون على المسيحية التبشير بها فتقيم كنسية عالمية تجمع أصحاب العقيدة الواحدة فى دولة واحدة، أو يظهر الإسلام فيجمع أصحاب الإيمان الواحد من المسلمين فى دولة إسلامية واحدة.

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفى عند اليونان لم يكتب له السير فى طريق التطور الناضج بعد أن خرج من دائرة المجتمع اليونانى الخالص، فكأنه لم يستطع الحياة فى تربة غير مهيئة لنموه فلم يلبث أن ضمير وتضائل وأصابه الذبول والشيخوخة إلى نهاية العالم القديم.

وسنرى فى الأجزاء التالية من هذا الكتاب كيف أحيا المسلمون والمسيحيون هذا الفكر القديم ومدى ما أسهموا به فى تطوره فى العصر الوسيط ثم مدى استفادة المحدثين من التجربة الفكرية الفريدة عند اليونان.

نصوص مختارة
(١)
من
تاسوعات أفلوطين

- ١-التاسوعة الرابعة - المقالة السابعة
- المقالة الثامنة
- ٢-التاسوعة الخامسة - المقالة الأولى
- ٣-التاسوعة السادسة - المقالة التاسعة^(١)

(١) ترجمة أستاذنا المرحوم يوسف كرم مع إضافة بعض تعديلات، وتعليقات في بعض المواضع.

التاسوعة الرابعة

المقالة السابعة

فى خلود النفس

١- هل كل إنسان خالد، أم هو بأسره فان؟ أم أن أجزاء معينة منا تنتهى إلى الفساد والفناء بينما البعض الآخر الذى هو نحن بحق يظل على الدوام باقيا؟ فى وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث فى أمر طبيعتنا.

فلا شك أن الإنسان ليس موجودا بسيطا، بل له نفس وله أيضا جسم، سواء كان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس أو كان مرتبطا بها على نحو آخر. فلنسلم إذن بهذا التقسيم ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته.

إن الجسم ذاته مركب، ولهذا فإن العقل يد لنا على أنه لا يمكن أن يظل متماسكا، كما أن الإحساس يراه مفككا متحلا خاضعا لمختلف ضروب الفساد بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله. وأن الأجسام ليفسد بعضها بعضا ويحيله جسما آخر ويؤدى به إلى الفساد وخاصة عندما لا تعود النفس التى تجمع بينهما بالصحة قائمة فى كتلتيهما. وحتى لو تأملنا الأشياء التى هى واحدة بالقطرة فلن نجد واحدة بحق إذ أنها تنقسم إلى صورة وهولى وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام البسيطة ذاتها بالضرورة. ثم إن لهذه الأجسام من حيث هى أجسام حجما وهى تنقسم وتتجرا إلى دقائق وبهذا تتعرض للفساد.

وإذن فإن كان الجسم جزءا منا فنحن لسنا بأسرنا خالدين. ومادام الجسم أداة فينبغى أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب. ولكن أهم ما فى الإنسان أى الإنسان ذاته هو بمثابة الصورة بالنسبة للمادة أو بمثابة الفاعل بالنسبة للأداة، وفى الحالين يكون الإنسان الحق هو النفس.

٢- فما طبيعة تلك النفس إذن؟ إن كانت جسما لكانت قابلة للفساد التام إذ أن كل جسم مركب، وإن لم تكن جسما بل طبيعة أخرى فلا بد أن نبحث تلك الطبيعة إما على نفس النحو أو على نحو آخر. ولكن علينا أولا أن نبحث إلام يتحل

هذا الجسم الذى هو النفس لو كانت النفس جسماً؟ فما دامت الحياة تنتمى إلى النفس ضرورة فإن هذا الجسم الذى هو نفس لو كان مركباً من جسمين أو أكثر فلا بد: إما أن يكون لكل منهما - أو لكل منهم إن كانوا أكثر من اثنين - حياة كامنة فيه أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة أو ألا يكون لأى منهما حياة. فإن كانت الحياة تنتمى إلى واحد من هذه الأجسام فهو النفس ولكن، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى إليه الحياة فى ذاته؟ إن النار والهواء والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية. وأن اتصف أحدها بالحياة فما هى إلا حياة مستفادة. على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه^(١).

أما إذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس وإنما أجسام وأجسام غير حية. ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها. وإن كان لكل منها حياة فليس هناك ما يدعو إلى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد. ولكن الأكثر من ذلك استحالة إن تنشأ الحياة من تجمع الأجسام وأن يتولد العقل من أشياء عدت العقل.

وقد يقال: أجل ولكن أليس هذا المركب مزيجاً؟ (والمزيج هو علة الحياة). فيلزم عندئذ أن يكون ثمت منظم وعلة للمزيج وهذه العلة هى التى تكون لها مرتبة النفس. إذ أنه لولا النفس التى فى الكون لما وجد فى الواقع جسم مركب بل ولا جسم بسيط مادام الجسم يدين بوجوده إلى المبدأ العاقل فى تلك النفس وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتى إلا من نفس.

٣- فإن قال قائل إن الأمر ليس كذلك، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ فإن اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفقد هذا رأى مادام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة - التى تعجز عن الاتحاد فى جسم واحد - أى تداخل أو تعاطف بينما النفس متعاطفة مع ذاتها. وفضلاً عن ذلك فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم^(٢).

(١) حتى عهد اللوطيين كان القول بالناصر الأربعة الوحيدة لا يزال سائداً بل إنه لم يززع: إلا بعده بوقت طويل.

(٢) ينتقد أفلاطون هنا فكرة الذرات عند الأبيقوريين بوجه خاص. مستخدماً حجج الرواقين.

ولكن قد يقال أن الجسم بسيط وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها - إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة - وإنما مصدر الحياة هو ما فى مرتبة الصورة. ويترتب على ذلك أن يقال إن هذه الصورة جوهر وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس بل أحد هذين الحدين. وهذا الحد ليس جسما - إذ لو كانت تداخله هيولى فسنحللها على نفس النحو - أو يقال إن الصورة هى حال من أحوال الهيولى وليست جوهرًا وعندئذ ينبغى أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى إذ ليست الهيولى هى التى تضع لذاتها صورة أو تجلب لها نفسها.

فينبغى إذن أن يوجد شيء يهب الحياة. فإن لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أى جسم بعينه فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجا عن كل طبيعة جسمية ومغايرا لها. إذ أنه لو لم توجد قوة النفس لما وجدت الأجسام ذاتها. فطبيعة الأجسام هى أن تتحول وتكون فى حركة، ولو لم يكن هناك سوى أجسام لفسى الجسم فى الحال، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس إذ يلقى هذا الجسم مصير الباقيين مادام الجميع لا ينطوون إلا على هيولى، أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط، بل لتوقف كل شيء فى مرحلة الهيولى لو لم يكن هناك شيء يضىء عليها صورة، بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد اطلاقا، ولو كنا نعهد إلى جسم بضم أجزاء هذا الكون وننسب إلى جسم كالهواء أو النفس "souffle" مرتبة النفس بل واسمها لفسى هذا الكون إذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها فى ذاتها أية وحدة. فما دامت كل الأجسام منقسمة فكيف نعهد بالكون إلى واحد بعينه منها دون أن يؤدى ذلك إلى أن نجعل من الكون موجودا غير عاقل يتحرك خبط عشواء؟ وأى نظام يكون فى النفس "souffle" الذى يدين إلى النفس بنظامه؟ وأى عقل فيه وأى فهم؟ أما إن كانت النفس موجودة لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية ولساهمت كل قوة من جانبيها مع المجموع. فبدون النفس لا يكون شيء على الإطلاق ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر إليه.

٤- ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعنى الرواقيين) بهذه الحقيقة، وهى أنه لا بد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى من هذه الأجسام، مادام النفس فى رأيهم عاقلا ونارا عاقلة. ولكن، ما أعجب قولهم إن خير ما فى الموجودات لا يمكنه أن يوجد

دون نار ودون نفس وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب بالأحرى هو أن تبحث أين يكون موضوع الأجسام من العقل ، وما المكان الذى ينبغى أن تحتله الأجسام بين قوى النفس؟

فإن قالوا إن الحياة والنفس ليسا سوى نفس فما هو إذن فى نظرهم ذلك "الحال من أحوال الوجود" الذى ظالما قالوا به والذى أهابوا به هنا ، مضطرين إلى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام؟ فإن لم يكن كل نفس نفسا مادم هناك آلاف من الأنفاس غير الحية وإن كانت النفس فى نظرهم مع ذلك هى النفس ولكن على حال آخر من أحوال الوجود فإنهم سيقولون إما بأن حال الوجود هذا أو الميل هو وجود حقيقى ، أو بأنه ليس شيئا على الإطلاق. فإن لم يكن شيئا على الإطلاق لوجد النفس وحده ولكن "حال الوجود" هذا لفظا فحسب. ويترتب على ذلك أن يقولوا إنه لا شيء يوجد ما خلا المادة وأن النفس والله ليسا سوى ألفاظ وأن المادة توجد وحدها. ولكن إن كان "ميل" الموجود شيئا آخر غير "حامله" ومادته ، وإن كان يوجد فى المادة مع كونه هو ذاته لا ماديا لأنه ليس مركبا من المادة ، فهناك إذن عقل ليس جسما ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم.

وفضلا عن ذلك فتبعاً للأسباب السابقة يكون القول بأن النفس جسم معين أمرا لا يقل عن ذلك امتناعا. إذ أنها لو كانت كذلك لكانت جسما حارا أو باردا صلبا أو ليئا سائلا أو يابسا أسود أو أبيض أو كل الخصائص التى تنتمى إلى صفات الجسم. فإن كان هذا الجسم الذى يكون النفس حاراً لسخن فقط وإن كان جسما باردا برد وإن كان خفيفاً خفف وإن كان ثقيلا ثقل وإن كان أسود سود وإن كان أبيض ببيض - مادامت النار ليس من شأنها أن تبرد ولا البارد أن يسخن. على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية وتقوم فى الحيوان الواجد بأفعال متضادة فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى وتكثف وتخلخل وتبيض وتسود وتخفيف وتثقل. ولو صح قولهم لما وجب أن تحدث إلا أثرا واحدا تبعا لكل صفة من صفات جسمها وبخاصة تبعا للونها ولكن الواقع أنها تحدث آثارا عديدة.

هـ - ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة فيكف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة لا حركة واحدة لو كانت النفس جسما؟ إن من الأفعال

المختلفة ما يتم باختيار إرادى ومنها ما يتم بواسطة مبادئ عاقلة. و لكن لا الاختيار ولا المبادئ العاقلة ينتمى إلى الأجسام ما دامت تلك المبادئ تنطوى على فروق. أما الجسم فهو واحد وبسيط ولا يشارك إلا فى المبدأ الذى يضى عليه صفته المتميزة ككونه حارا أو باردا.

وفضلا عن ذلك فمن أين تأتى الجسم القدرة على إنما جسم آخر منه بالتدرج إلى حد معين؟ إن له القدرة على النمو لا على الإنماء إلا إذا قلنا بواسطة النفس التى تستخدم جزءاً من الكتلة المادية لتحدث بواسطته النمو. فإن كانت النفس جسما وان كانت تنمى جسما فينبغى أن تنمو هى ذاتها وواضح أن ذلك يكون بإضافة جسم مشابه لها إن كان يتعين أن تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه. على أن الجزء المضاف سيكون إما نفسا أو جسما غير حى. فإن كان نفسا فمن أين يأتى وكيف يدخل وكيف يضاف؟ وإن كان غير حى فكيف ينتقل إلى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الأول وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الأخرى؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى نتركب نحن منها" إذ يخرج منها جزء ويدخل جزء دون أن تظل فى هوية مع ذاتها. وكيف تتم ذكرياتنا؟ وكيف نتعرف على أقرابنا إن كانت أنفسهم غريبة عنا تماما.

إنهم يقولون إن النفس جسم غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم إلى أجزاء عديدة ليس مماثلا للكل؛ وعلى ذلك فإما أن يكون للنفس مقدرا معلوم بحيث أنها إذا نقصت لم تعد نفسا مثلما تتحول كمية معينة بالطرح إلى كمية مختلفة، أو أن مقدارها من شأنه إذا نقص أن يظل كما هو من حيث الكيف وعندئذ تختلف من حيث هى جسم عنها من حيث هى الكيف، ولكنها تستطيع بكيفها الذى هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها. فلنسأل أولئك الذين يؤكدون أن النفس جسم: هل كل جزء من النفس التى تكون فى جسم واحد هو نفس كالمجموع؟ وهل جزء الجزء هو أيضا نفس كالمجموع؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئا إلى ماهيتها مع أن الواجب أن يضيف ما دامت كما. ثم أن النفس تكون كلها فى مواضع عديدة بينما

أن من انفعال على جسم أن يكون كله فى مواضع متعددة أو أن تكون أجزاؤه فى هوية مع الكل.

فإن قالوا إن كل جزء من النفس ليس نفسا فعندئذ سيكون قوام النفس أشياء غير حية. وفضلا عن ذلك فإن كان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين الأكبر والأصغر لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفسا. ومع ذلك فعندما يولد توائم أو عدد كبير من الصغار - كما فى بقية الحيوانات - فى ولادة واحدة ومن بذرة واحدة فإن البذرة تنقسم عندئذ إلى مواضع عديدة ويكون كل واحد من أجزائها كلا. وهذه الظاهرة تكفى لإقناع أولئك الذين ينكرون أن الموجود الذى يكون الجزء منه فى هوية مع الكل يعلو فى ماهيته على الوجود الكمى وينبغى أن يكون بالضرورة بغير "كم" فنحن لو نزعنا عنه الكم لظل مع ذلك كما هو لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف. فالفنفس إذن ليس لها كم.

٦- ولو كانت النفس جسما لما كان هناك إحساس ولا فكر ولا علم ولا فضيلة ولا أمانة بوجه عام وذلك يتضح مما يلى:

ينبغى على النفس لكى تحس شيئا ما أن تكون واحدة وأن يدرك الشيء كله بواسطة موجود واحد حتى لو وردت تأثيرات عديدة بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة أو كانت الإحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة كما فى إدراك الوجه مثلا: إذ ليس ما يرى الأنف شيء وما يرى العينين شيء آخر بل أن شيئا واحدا هو الذى يدرك كل الملامح دفعة واحدة. فإن كان أحد التأثيرات يأتى عن طريق العين وآخر عن طريق الأذن فلا بد من وجود شيء واحد يصل إليه كلاهما معا. إذ كيف كان يمكن القول أن هذين التأثيرين الحسيين مختلفان لو لم يكونا معا يصلان إلى شيء واحد؟ فينبغى إذن أن يكون هذا الشيء أشبه بمركز وأن تنتهى إليه الإحساسات التى تأتى من كل مصدر مثلها كممثل إنصاف الأقطار التى تمتد من محيط دائرة.

وهكذا ينبغى أن يكون ما يدرك واحداً بحق. إذ لو كان منقسما ولو كانت الإحساسات تأتى إليه كأنها تأتى إلى طرفى خط فإنها إما أن تعود إلى التجمع فى نقطة واحدة كالوسط أو يكون لكل طرف مختلف إحساس بأحد الشئيين كما لو كنت

أنا أحس شيئا وأنت تحس شيئا آخر. فإن كان الشيء المحس واحداً أى أن كان وجهاً مثلاً فإما أن يتقلص إلى وحدة - وهذا واضح: إذ أنه يتقلص في إنسان العين ذاته والا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجماً؟ وبالأحرى فهو حين يدخل في المبدأ المدبر يعدو فكرة لا تنقسم - وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم أو أنه أن كان له حجم فإنه ينقسم مثل موضوعه وعندئذ يدرك كل جزء من أجزائه جزءاً مختلفاً من الموضوع ولا يدرك شيء فينا الموضوع بأسره.

وإن فهذا المبدأ بأكمله ليس إلا واحداً. فعلى أى نحو ينقسم أن كان قابلاً للانقسام؟ أنه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه إلا على جزء مساوٍ له من الشيء ما دام ليس مساوياً في الأبعاد لكل الأشياء المحسوسة. فبأى النسب يتم التقسيم أينقسم إلى أجزاء تعادل في مقدارها ما للموضوع المحسوس الداخِل فيه من عناصر متباينة؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التي ينقسم إليها كل جزء من النفس بدورها أن أجزاء الأجزاء لا تحس؟ أن هذا محال: فلو كان أى جزء من النفس يحس ما دام الحجم قابلاً بطبيعته للانقسام إلى ما لا نهاية لترتب على ذلك أن يناظر كل محسوس عدد لا متناه من الاحساسات هي بمثابة عدد لا متناه من الصور للشيء الواحد في مبدئنا المدبر.

ولو كان ما يحس جسماً لما تم الإحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الأختام بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء. ولو كان الحال هنا كالحال في الأجسام السائلة كما قد يتبادر إلى الأذهان لطمست العلامة وكأنها قد رسمت فوق الماء ولما كانت هناك ذاكرة. ولو ظلت العلامات موجودة فإما أن يكون من المحال أن تطبع علامات غيرها طالاً ظلت هذه باقية - وإن فلن تكون هناك احساسات أخرى - أو أنه إن أنت علامت أخرى لأخفت الأولى فلا تعود هناك ذاكرة. ولكن ما دام في وسع المرء أن يتذكر ومادام من الممكن أن تضاف احساسات إلى غيرها دون أن تقف السابقة حائلاً في سبيل ذلك فمن المحال أن تكون جسماً.

٧- وفي وسعنا أن نصل إلى نفس النتيجة من بحث "الإحساس بالألم" فعندما يقال أن شخصاً يحس الما في إصبعه فإن الألم يكون في الإصبع حقاً ولكن

من الواضح أن الإحساس بالألم يتم باعترافهم هم ذاتهم في المبدأ المدير. وعندما يكون الجزء الذى يحس مختلفا فإن المبدأ يشعر بذلك وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته. فكيف يحدث ذلك إذن؟ انهم يقولون أنه يحدث بالانتقال التدريجى: أى أن الجزء من النفس الذى فى الإصبع يكون هو أول ما يتأثر ثم ينقل التأثير إلى الجزء الذى يليه وهذا ينقله إلى آخر حتى يصل إلى المبدأ. فإن كان لدى الجزء الأول إحساس بالألم وإن كان الألم يمتد بالانتقال فلا بد أن يكون هناك إحساس جديد للجزء الثانى وآخر للثالث أى كثرة غير محدودة من الإحساسات لمؤثر واحد يبعث الألم ويكون المبدأ هو الذى يستشعر فى النهاية كل هذه الإحساسات مضافة إليها احساساته بذاته. والواقع أن كلا من هذه الإحساسات ليس إحساس الإصبع بالألم بل إن الإحساس المجاور للإصبع يشعر بالألم فى القدم والثالث يشعر بالألم فى الجزء الأعلى وهكذا تكون هناك آلام عديدة ولا يشعر المبدأ بالألم الذى فى الإصبع بل بالألم المجاور له ويدع جانبا بقية الآلام ولا يعلم أن الإصبع يتألم. فإن كان من المحال - تبعا لذلك - أن يتم الإحساس بالألم الإصبع عن طريق الانتقال أو أن تكون للكتلة المادية فى الجسم معرفة بشيء بينما أن شيئا آخر هو الذى يتأثر - إذ أن لكل حجم أجزاء متميزة - فعلينا أن نسلم بأن الوجود الذى يحس من شأنه أن يكون فى هوية مع ذاته فى كل موضع من الجسم. وهذه صفة لا تقوم إلا فى موجود مختلف عن الجسم.

٨- ثم أن التفكير لا يكون ممكنا لو كانت النفس جسما أياً ما كان هذا الجسم وذلك للأسباب الآتية:

إن كان قوام الإحساس هو استخدام النفس للجسم من أجل إدراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الإدراك بواسطة الجسم وإلا لكان هو الإحساس. فإن كان التفكير هو الإدراك بدون الجسم فينبغى بالأحرى ألا يكون الوجود الذى يفكر جسما: إذ أن الإحساس يكون بالمحسوسات والتفكير فى معقولات. فإن لم يسلموا بذلك فهناك على الأقل أفكار تتعلق بأمور معينة هى أمور عقلية وإدراكات لموجودات غير ممتدة. فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد؟ وكيف - وهو قابل للانقسام - يفكر فى غير القابل للانقسام؟ لاشك أن ذلك يكون بواسطة

جزء غير منقسم من ذاته. فإن كان الأمر كذلك فإن ما يفكر فيه لن يكون جسما إذ أنه ليس بحاجة إلى ذاته كلها ليدرك موضوعه بل حسبه نقطة واحدة منه. فإن اعترفوا كما هو الواقع بأن الأفكار الأولى تتعلق بأقل الموجودات نصيبا من الأجسام فلا بد في كل الأحوال أن يكون الموجود الذى يعرفها بالتفكير فيها بريئا من الجسم أو أن يغدو كذلك.

فهل يردون بأن الأفكار تتعلق بصورة توجد فى المادة؟ إن هذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام والعقل هو الذى يقوم بالتجريد إذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث أو الخط أو النقط بواسطة جسمه أو بواسطة المادة بوجه عام. فينبغى أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم ويلزم من ذلك ألا تكون جسما. ونحن نعلم أن الجميل والعادل غير ممتدين وأننا نفكر فيهما معا. وإذن فإن كانا يأتیان إلى النفس فهى أنما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ويكون مقرهما فى غير المنقسم الذى فيها.

ولو كانت النفس جسما فكيف تكون لها فضائل كالاعتدال أو العدالة أو الشجاعة أو غيرها؟ فى هذه الحالة إما أن نقول إن الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم أو أن نعرف الشجاعة بأنها عدم تأثر النفس، والاعتدال بأنه مزيج مناسب، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التى تجعلنا نقول إن الموجودات رشيقة أو جميلة. ولا جدال فى أن النفس الحيوى قد يكون قويا وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة - ولكن ما شأن هذا النفس والاعتدال؟ إنه على العكس منه يسعى وراء الإحساسات الملائمة، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسه وذلك حين يكون ساخنا أو راغبا فى بارد معقول أو مقتريا من أشياء لينة رخوة أو مصقولة. وإذن فما شأن النفس بالتقسيم تبعا للمرتبة؟

فهل ثمت أمور أزلية هى مبادئ الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس أم أن الفضيلة تظهر وتعيننا ثم تفسد بدورها؟ ولكن من خالقها ومن أين تأتى؟ إن الخالق فى هذه الحالة يظل موجودا. فلا بد إذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة مثلها كممثل تصورات الهندسة. ولكن إن كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الأزلية الدائمة فهى ليست جسما. فينبغى إذن أن يكون الموجود الذى تكون فيه مماثلا لها

أى لا يجب أن يكون هذا الوجود جسماً إذ أن طبيعة الجسم لا تدوم بل هى بأسرها زائلة.

٨- (١) فإذا ما تأمل هؤلاء (الخصوم) أفعال الجسم من تسخين وتبريد ودفع وثقل وأدخلوا النفس ضمنها وظنوا أنهم على هذا النحو يدخلونها فى عداد الموجودات الفعالة، فإنهم بذلك يجهلون أولاً أن الأجسام تنفعل كل ذلك بفضل قوى لا جسمية فيها ويجهلون بعد ذلك ما نقول به من أن النفس ليست لديها قوى من هذا النوع بل لديها الفكر والإحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكونى الحكيم الخير، وكل هذه تقتضى جوهرًا غير جوهر الأجسام. وعلى ذلك فعندما يحيل البعض قوى الأجسام إلى حقائق لا جسمية فإنهم بذلك لا يتركون للجسم أية قدرة. أما إن كل الأجسام تستمد ما لديها من قدرة من قوى لا جسمية فهناك الأدلة على ذلك:

إنهم ليسلمون بأن الكم غير الكيف وبأن لكل جسم كما ولكن ليس صحيحاً أن لكل جسم - كالمادة مثلاً - كيفاً. ويترتب على ذلك أن يعترفوا بأنه ما دام الكم مختلفاً عن الكيف فإن الكيف مختلف عن الجسم: إذ كيف يكون هناك جسم بلا كم ما دام لكل جسم كم؟ على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا انقسم ولم يعد له المقدار الذى كان لديه فإن الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحداً فى كل الأجزاء. فمثلاً إن كانت حلوة العسل لا تقل فى كل جزء عنها فى الكل فينبغى ألا تكون الحلوة جسماً. وكذلك الحال فى بقية الكيفيات. ثم أنه لو كانت القوى أجساماً لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة وألا يكون للقوى الضعيفة إلا كتل صغيرة. على أننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ولأصغر الكتل أكبر القوى فى كثير من الأحيان فلا بد عندئذ أن ننسب فعلها إلى شيء غير الامتداد أى إلى غير الممتد. فإن كانت المادة هى فى كل مكان مادامت جسماً وإن كانت تكون أجساماً متميزة بفضل الكيفيات التى تتلقاها فكيف لا يكون واضحاً أن هذه الكيفيات المستفادة مبادئ عاقلة ومبادئ لا جسمية؟ ولا جدوى من قولهم إن الحى يهلك إذا ما فارقه النفس أو الدم. فهذان حقاً شيئان تستحيل بدونهما الحياة غير أن هناك

أشياء عديدة لها نفس هذه الصفة ولكن أحدا منها لا يكون النفس^(١). ولا جدال فى أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل فى كل الأشياء كما تفعل النفس.

٨- (٢) ولو كانت النفس جسما يتخلل كل شىء لتأثر الخليط على نحو واحد كما هو الحال فى سائر الأجسام. غير أن الأجسام إذا اختلطت لم تبق لجسم منها فاعلية - وإذن فلن تكون النفس بالفعل فى الأجسام بل بالقوة فحسب، وبهذا تفقد وجودها ذاته مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالماء. وإذن فلن يكون لنا عندئذ نفس.

ولو كانت النفس جسما مختلطا بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام - وهو الخليط الذى فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر بحيث يشغلان دائماً حجماً متساوياً ويشغلان الحجم كله ولا يزيد حجم الأول عندما يضاف إليه الثانى - فعندئذ لن تترك أى موضع فى الجسم دون أن تتخلله. وفى هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كلا بدوره - إذ لو كان كذلك لكان أحق باسم التجاور - وإنما يتخلل الجسم الذى يلقي الجسم الآخر بأكمله حتى أدق أجزائه. على أن هذا الخليط مستحيل ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها. وأياً ما كان الأمر، فإن الجسم بأسره هو الذى يتغلغل فى الآخر بأسره. فإن كان كل من الأجسام فى موضع معلوم وإن لم يكن هناك فاصل يخترقه لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم إلى نقط وهو محال. إذ لو كان هناك انقسام إلى ما لا نهاية - ما دام أى جسم مهما صغر قابلاً للانقسام - لوجدت اللانهائية لا بالقوة فحسب بل بالفعل أيضاً. فمن المحال إذن أن يخلل جسم بأسره جسماً آخر تخبلاً تاماً ولكن النفس تتخلل كل موضع فهى إذن لا جسمية.

٨- (٣) ويقولون إن النفس الحى ذاته الذى هو فى أول الأمر "طبيعة" يغدو نفساً حين يتعرض لبرد الهواء وحين يتخلله هذا البرد إذ أن البرد يجعله أطف مما كان - وهذا خلف لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد - فهم يقولون إذن بأن هناك أولاً طبيعة تغدو نفساً بتضافر الظرف الخارجية. ويترتب

(١) فالكبد والمعدة - كما يقول فى موضع آخر - تستحيل بدونهما الحياة ولكن ليس معنى ذلك أن النفس فى الكبد أو المعدة.

على ذلك أن يصفوا المكان الأول على ما هو أدنى: فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها يسمونه "الاستعداد". وواضح أن العقل هنا يأتى فى النهاية بعد النفس. ولكن إن كان العقل سابقاً على كل الأشياء فالواجب أن نضع النفس من بعده ثم الطبيعة وأن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى تبعاً لمكانته الطبيعية. ولو كان الله كما يقولون لاحقاً متولداً من حيث هو عقل ولو كان الفكر عنده شيئاً مستقداً فحسب لما وجدت نفس ولا عقل ولا إله ما دام الوجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج إلى الفعل إلا إذا وجد من قبله موجود بالفعل. إذ ما الذى ينقله إلى الفعل إن لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر؟ وإن كان ينقل ذاته بذاته إلى الفعل - وهو محال- فإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل.

ومع ذلك فالوجود بالقوة يظل دائماً ساكناً إن وجد وحده فهو لا ينتقل بذاته إلى الفعل، أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة ما دام هو موضوع شوقه. فالحد السابق إذن هو الموجود الأعلى الذى له طبيعة متميزة عن الجسم والذى هو بالفعل على الدوام. وإذن فالعقل والنفس سايقان على الطبيعة. والنفس ليست نفساً ولا ما يشبه الجسم. ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها أنها جسم لأسباب مختلفة، غير أن الأسباب التى أوردناها هنا كافية.

٨- (٤) فما دامت النفس طبيعة أخرى فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة. فهل هى مع اختلافها عن الجسم صفة من صفاته كالانسجام؟ إن الفيثاغوريين يشبهون النفس بالانسجام فى أوتار الآلة - مع بعض الاختلاف فى المعنى. فعندما تشد أوتار آلة يضاف شيء معين إلى الأوتار هى تلك الخاصية المسماة بالانسجام. ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأى^(١) لبيان استحالة. فقل إن النفس توجد أولاً ومن بعدها الانسجام وهى تأمر الجسم وتسوده وغالباً ما تقمعه. فلو كانت انسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا. والنفس جوهر بينما الانسجام ليس جوهرًا. فإن كان الخليط الذى يتركب منه الأجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما فتلك

(١) يلاحظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراءه وحججه فى تفنيد مادية النفس. ومن أهمها كتاب الإسكندر الأفروديسى فى النفس وهذا واضح تماماً فى هذا المقال الذى كان أول ما كتبه أفلوطين

هى الصحة. ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الانسجام كما هو الحال فى الآلات، إذ يدخل الموسيقى الانسجام على الأوتار لأن لديه فى ذاته العلاقة الثابتة التى ينتج الانسجام تبعاً لها. وفى هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا. فهنا يقال بوجه عام إن النفس تنشأ من أشياء غير حسية والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة كما يقال إن النظام لا يستمد وجوده من النفس بل النفس هى التى تستمد وجودها من نظام تلقائى. غير أن هذا ليس ممكناً لا فى الموجودات الجزئية ولا فى النفس وإذن فالنفس ليست إنسجماً.

٨- (٥) فلنبحث الآن بأى معنى يطلق على النفس إسم "كمال" $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$ فأصحاب هذا الرأى يقولون أن النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة التى هى الجسم الحى. فهى ليست صورة أى نوع من الأجسام ولا الجسم بما هو جسم بل "جسم طبيعى عصى له حياة بالقوة"^(١) فإذا شبهناها بالحد الذى تقارن به فهى بمثابة صورة التمثال بالنسبة إلى البيرونز. فهى إذن تنقسم تبعاً لأقسام الجسم فإذا ما بتر جزء من الجسم بتر معه جزء من النفس - وعندئذ ينبغى ألا يكون لاعتكاف النفس فى النوم وجود ما دام يلزم أن يلصق الكمال بالموجود الذى هو كماله بل لا يعود للنوم ذاته فى الحق وجود.

ولو كانت النفس كمالاً لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات: فهى إذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها لا تستشعر كلها إلا تأثيراً واحداً. وربما كانت الإحساسات وحدها هى التى تظل ممكنة أما الأفكار فمستحيلة. لهذا كان (المشاؤون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى أى العقل الذى يجعلونه خالداً. فيلزم إذن أن تكون النفس العاقلة كمالاً بمعنى آخر إن كان لابد من استخدام هذا التعبير بل إن النفس الحاسة ذاتها إذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة فى غيابها فإنما تحتفظ بها دون معونة الجسم وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور وإن كانت فيها

(١) يورد أفلوطين هنا تعريف أرسطو المشهور للنفس.

على هذا النحو فلن تستطيع تلقى غيرها فالنفس إذن ليست كمالا لا ينفصل عن الجسم.

على أن ذلك الجزء من النفس الذى لا يرغب فى طعام ولا فى شراب بل فى أمور غير الأمور الجسمية لا يمكن أن يكون هو ذاته كمالا لا ينفصل عن الجسم فتبقى إذن النفس الغذائية التى قد نشك فى إنها كمال غير منفصل بهذا المعنى. ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك. فالواقع أن مبدأ النبات فى الجذر، والنبات إنما ينمو فى أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا. فواضح إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية فى جزء واحد فهى إذن ليست فى الكل كمالا لا ينفصل. ثم أن للنبات قبل نموه كتلة صغيرة إلى حد بعيد. فإذا كانت النفس تنتقل من نبات تام إلى نبات صغير (هو البذرة) ومن هذا إلى نبات كال فما الذى يمنعها من أن تنفصل كلية؟ ثم أنها لو كانت غير منقسمة فكيف - وهى كمال لجسم منقسم - تغدو هى ذاتها منقسمة؟ فضلا عن ذلك فإن النفس ذاتها تنتقل من حيوان إلى آخر. فكيف إذن تصبح نفس الأول نفسا للثانى لو كانت كمالا لجسم واحد؟ إن هذا الاعتراض ناشئ كما هو واضح عن استحالة الحيوانات إلى حيوانات أخرى. فقوام وجود النفس إذن ليس فى كونها صورة لجسم وإنما هى جوهر لا يدين بوجوده إلى كونه مستقرا فى جسم بل يوجد قبل أن يكون نفس ذلك الحيوان الذى سيولد وجوده النفس.

فماذا تكون ماهية النفس إذن؟ إذا لم تكن النفس جسما ولا كيفية من كفيات وجود الجسم بلا فعلا وخلقاً وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها وإن كانت جوهرها خارج الجسم فما هى إذن؟ من الجلى أنها ما نسميه جوهرها بحق - إذ أن كل موجود جسمى إنما هو صيرورة وليس جوهر. فهو يكون ويفسد وهو لا يوجد مطلقا وجودا حقيقيا وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته فى الوجود ويقدر ما هو مشارك فيه.

٩- ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها وهى الوجود الحق الذى لا يكون ولا يفسد. ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ولما نشأت بعد ذلك. فهى التى تتمكن من حفظ هذه الأشياء هى والعالم المحسوس الذى يدين للنفس

ببقائه وبما يسوده من نظام. وهى تتحرك بذاتها لأنها هى مبدأ الحركة وهى التى تمد بقية الأشياء بالحركة. وإذا تهبط الحياة للجسم الحى فإنما تستمدّها من ذاتها ولا تفقدها أبداً ما دامت تستمدّها من ذاتها. إذا ليست حياة كل الأحياء مستفادة وإلا لسرنا هكذا إلى مالا نهاية. فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ينبغى أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء. فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهى الخير الذى يستمد الوجود والحياة من ذاته والذى هو الوجود الأول والحى الأول الذى لا يطرأ على ماهيته تغير ولا يسرى عليه كون ولا فساد. إذ من أى شىء يكون والام يفسد؟ وإن كان ينبغى أن يتخذ فى حقيقته صفة الوجود هذه فلا يجب أن يوجد تارة أخرى مثله فى ذلك كمثّل الأبيض الذى هو فى ذاته أبيض: فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض. ولو كان الأبيض هو الوجود بخلاف صفته من حيث هو أبيض لكانت له على الدوام صفة الوجود. ولكنه لا يملك سوى صفة البياض. غير أن ما يملك الوجود من ذاته، ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجوداً دائماً. وهذا الوجود الأول الأزلى لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب بل ينبغى أن يكون حياً ويتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجوداً وحده ومن ذاته. فإن اختلط بشىء أدنى منه لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود إلى طبيعته الخاصة.

١٠- والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها: ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسماً. وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس. على أن ثمت أدلة أخرى لإثبات ذلك.

فنحن إذا اعترفنا بأن الوجود الإلهى الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة فعلياً أن نبحث فيما بعد - قياساً على نفسنا - فى طبيعة ذلك الوجود. فلنتأمل إذن نفساً غير تلك التى تجذب إليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة وتتلقى بقية الانفعالات لوجودها فى الجسم - لنأمل نفساً برئت من كل ذلك رفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها. فواضح فى هذه الحالة إن الشرور تضاف إلى النفس وتأتى من مصدر آخر وإنها إن كانت خالصة فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من خصائصها. فإن كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها فكيف لا تكون

لها طبيعة معاملة لتلك التي قلنا أنها تنتمي إلى الوجود الإلهي الأزلي؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقّة أموراً إلهية فلا يمكن أن يكونا في شيء خسيس فإن لم لا بد أن يكون ذلك الوجود إليها ما دام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها واشتراكه في الماهية معها.

وإذن فمن يكن منا كذلك فيسختلف بنفسه قليلاً عن الموجودات العليا إن كان له كل ما في الجسم على أدنى نحو ممكن. ولهذا فلو كان جميع الناس كذلك أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس فلن تبلغ الغفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن نفوسهم خالدة تماماً. ولكننا إذ نرى النفس في أغلب الأحيان وعند معظم الناس مليئة بالأدران فإن المرء لا يعتقد بأنها شيء إلهي خالد.

ومع ذلك فينبغي أن نبحث طبيعة الشيء بأن ننظر إليه في حالته المجردة إذ أن كل إضافة إلى شيء إنما هي عقبة في طريق معرفة ذلك الشيء، فلتبحثه إذن بأن تنزع منه ما ليس في ذاته أو بالأحرى لتنزع عن نفسك ما يلطخها، ولتختبر نفسك بنفسك وعندئذ ستؤمن بخلودك عندما ترى نفسك في عالم عقلي، خالص سنرى عقلاً لا ينظر إلى المحسوسات الفانية بل يدرك الأزلي بما هو أزلي فيه، ويرى كل شيء في المعقول ما دام هو ذاته قد غدا عالماً معقولاً منيراً تضيئه الحقيقة الصادرة عن "الخير" الذي ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة حتى لتؤمن بصدق هذه العبارة "سلام عليكم إنني لكم إله خالد"^(١) وذلك حين ترقى إلى الوجود الإلهي وتثبت ناظريك على ما فيك من تشابه معه.

فإن كانت التصفية توصلنا إلى معرفة خيرا الأشياء، فإن المعارف التي هي معارف بحق تظهر في داخل النفس. إذ أن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر إلى الخارج بل تراهما فيها وفي تفكيرها في ذاتها وفي حالتها الأولى. وهي ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتمائيل علق بها الصداً تصقلها هي^(٢). فهي أشبه بذهب له نفس ثم نفض عنه كل ما يتعلق به من طين وبعد أن كان يجسهل ذاته ولا

(١) هذا البيت لأنبأدوقليس وهو الفيلسوف الذي يمكن أن يتخذ مثالا لشعور النفس بالوهتيهال بما عرف عنه من كبرياء وتعال عن كل ما في هذا العالم.

(٢) تأثير أفلاطون في هذه الآراء واضح لا يحتاج إلى بيان.

يرى ما فيه من ذهب أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شيء ويعتقد بأنه ليس فى حاجة إلى جمال مستمد ففيه القوة الكافية إن ترك لذاته.

١١- وأى إنسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الوجود خالداً إنه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها، وكيف يفقدها وهو لم يستفدها وهى ليست له بمثابة الحرارة للنار؟ - لست أعنى بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة إلى النار، بل أنها مستفادة إن لم يكن بالنسبة إلى النار فعلى الأقل بالنسبة إلى المادة التى هى مصدر النار: إذ أن النار أيضا تفسد بواسطة هذه المادة.

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبداً. فالنفس ليست حاملة الحياة ومادتها والحياة لا تضاف إليها من الخارج. إذ أنه إما أن تكون الحياة جوهرًا فتكون جوهرًا يحيا بذاته وعندئذ تكون هى بالضبط ضالتنا المنشودة فنعترف بأنها خالدة، أو تكون الحياة بدورها حداً مركباً فنحلله من جديد حتى نصل إلى موجود خالداً يتحرك بذاته، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب.

بل أننا حتى لو قلنا أن الحياة حال من أحوال الوجود التى تكتسبها المادة فسنضطر إلى التسليم بأن الموجود الذى تأتى منه هذه الكيفية إلى المادة هو ذاته أياً كان - خالداً، إذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه. فهناك إذن طبيعة حية فعالة.

١٢- وفضلاً عن ذلك فإن قيل: إن كل نفس تتعرض للفساد لوجب أن يكون الفساد قد دب فى كل شيء منذ عهد بعيد. وإن قيل أن بعض النفوس تفسد دون البعض الآخر أى أن نفس العالم مثلاً خالدة ونفسنا ليست كذلك، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف: إذ أن كليهما معاً مبادئ حركة، وهما متصلان بأشياء واحدة بواسطة ملكة واحدة، عندما يفكران فى الموجودات التى فى السماء وفيما وراء السماء وعندما يبحثان عما هو فى ماهية الموجودات عندما يصعدان إلى المبدأ الأول وتصورها لكل موجود فى ذاته الذى تستمد به ذاتها من الموضوعات التى تتأملها فى ذاتها يأتيها من التذكر. وهذا التصور يجعل لها وجوداً سابقاً على الجسم ويمكنها - وهى تنعم بمعرفة أولية - من أن تكون هى ذاتها أزلية.

إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته إلى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل في حالة حياة، فهي إذن لن تفنى. ولن يقال إنها قد تفنى بالانقسام والتجزيء وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كماً كما أثبتنا؟

- فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة.

- إن الاستحالة حين تكون علة للفساد تقضى على الصورة ولكن تترك المادة وهذا لا يحدث إلا لموجود مركب فإن كان يستحيل إذن أن تفسد على أى نحو من هذا الأنحاء فهي بالضرورة لا فانية.

١٣- فما دامت المعقولات مفارقة فكيف تدخل النفس في جسم؟

- إن كل ما هو عقل فقط لا يفعل فهو منذ الأزل هناك حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة لا يحس فيها ميلاً ولا شوقاً، ولكن الوجود الذى يضاف إليه الشوق لأنه يأتى من بعد العقل يكون تالياً له بفضل هذه الإضافة. فهو يميل إلى خلق نظام يتفق مع ما رآه فى العقل وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بآلام الوضع، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق^(١) والنفس التى يدفعها هذا المجهود الذى تقوم به فى العقول والتى ترتبط بالنفس الكونية وتسود معها كل الموجودات الخارجية التى تتحكم هى فيها وتمارس معها حكمتها على الكون - هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءاً بمفردها، ولكنها مع ورودها إلى هذا الجزء الذى تكون فيه لا تنتمى بأسرها إلى الجسم، بل تحتفظ بشيء خارج عنه بل إن عقلها لا يتأثر بالجسم أما هى ذاتها فتارة تكون فى الجسم وتارة خارجه وهى إذ تخرج من المرتبة الأولى تسير حتى المرتبة الثالثة بينما يظل العقل فى موضعه ويملاً كل شيء جمالاً ونظاماً بتوسط النفس: فهو موجود خالد له وسيط خالد يظل موجوداً أبداً فى فعل لا ينتهى.

(١) فى هذا الموضع يردد أفلوطين فكرة أساسية فى مذهبه وهى رغبة كل مبدأ من المبادئ فى أن يخلق وينظم ما يتلوّه محاكياً فى ذلك المبدأ الأول. وفى هذا ما يدل على أن أفكار أفلوطين الأساسية كانت ماثلة فى ذهنه منذ البداية وأن فى هذا المقال المتقدم حججاً أفلوطينية خالصة وليس كله ترديداً لصحيج مستمدة من بقية المفكرين.

١٤- وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى وهى النفوس التى هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية. تتصف هذه النفوس أيضا بالخلود ضرورة. فإن كان ثمة نوع من النفوس غير هذه فينبغى أن يكون مصدره الأوحى هو تلك الطبيعة الحية ما دامت هى ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية. وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضا. فكلها صدر عن مصدر واحد ما دامت لها كلها حياة خاصة بها وما دامت لا مادية ولا منقسمة وما دامت جواهر.

فهل يقال إن النفس الإنسانية تتحلل لأنها مركبة ما دامت تنقسم إلى أقسام ثلاثة؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التى كانت لها فى الصيرورة، وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتا طويلا جدا غير أن هذا العنصر الأدنى حين يترك لا يفنى بدوره طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه. إذ أنه ما من موجود حقيقى يفنى.

١٥- لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهان. أما الذين يطلبون دليلا ملموسا فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذى يرتبط بهذه المشكلة من نبوءات الآلهة التى تأمر بتهدئة نقمة النفوس التى أسىء إليها وتدعوا إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر - وهو أمر يمارسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل. وكم من نفس كانت من قبل فى أناس لا تكف عن أن تفسى الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء. وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن.

المقال الثامن

فى هبوط النفس إلى الجسم

١- كثيرا ما أتيقظ لذاتى تاركا جسمى جانبا. وإذا أغيب عن كل ماعداى أرى فى أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أننى أنتمى إلى مجال أرفع، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة، واتحد بالموجود الإلهى. وحين أصل إلى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكنى بعد مقامى هذا مع الموجود الإلهى حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعى أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحال وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام ما دامت طبيعتها كما بدت لى وإن كانت فى جسم^(١).

ولقد قال هيرقليطس الذى دعانا إلى بحث هذا الموضوع بضرورة التبادل بين الأضداد فتحدث عن "طريق إلى أعلى وإلى أسفل" وقال: إن "الشئ مع تغيره يظل فى سكون" و"أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل"^(٢). تلك هى المجازات التى يستخدمها ولكنه أغفل توضيح أقواله وربما كان هدفه من ذلك هو أن يخضنا على أن نبحث بأنفسها عما اهتدى إليه هو ذاته فى بحثه.

وقال انبازوقليس إن الهبوط إلى هنا قانون محتّم على النفوس الخاطئة وأنه هو ذاته بعد أن كان نائباً إلى جوار الإلهة قد أتى إلى هذا العالم منقاداً لحماقة الصراع - فلم يكشف لنا فى هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورث. وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيراً أسطوريا ولكن الأسلوب الشعرى لم يمكنه من أن يكون واضحا.

(١) هذه الفقرة من الفقرات النادرة التى يتخذ فيها أسلوب أفلوطين شكل التأملات الشعرية أو الصوفية. وفيه يرجع العنصر الإلهى إلى الطبيعة الذاتية للإنسان فيكتشف الإنسان سمو الأصل الذى أتت منه نفسه بالتأمل الباطن. وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس التى لا تبدأ تطراً على الذهن إلا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود إلى التفكير الواعى فى هذا العالم.

(٢) الأرجح أن هيرقليطس يرمى هنا إلى تفسير الهبوط بأنه دفع للملل الذى يجلبه بقاء النفس فى حالة واحدة.

ويبقى أمامنا أفلاطون الإلهي الذي قال عن النفس أمورا جميلة عديدة وتحدث في مواضع كثيرة من أبحاثه عن ورودها إلى هذا العالم ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئا واضحا.

فماذا يقول هذا الفيلسوف؟ ليس في وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة إذ يبدو أنه لا يقول دائما نفس الشيء ولكنه يظل دائما على احتقاره للمحسوس ويعيب على النفس لحلولها في البدن، فيقول: أنها في سجن وأنها فيه كأنها في مقبرة وأن المرء في "الأسرار" لينطق بحقيقة كبرى حين يقول إن النفس في سجن. والكهف^(١) عنده كالجرار عند أنباذوقليس يعني - على ما يبدو لي - عالمنا حيث يكون السير نحو العقل - كما قال - تحريرا للنفس من علائقها وصعودا إلى خارج الكهف. وفي "فيدروس" نرى فقدان النفس لأجنحتها علة لوصولها إلى عالمنا الأرضي. وهي تعود إلى الصعود ثم يرجع بها، إكمالا للدورة إلى هنا مرة أخرى. وما يبعث بنفوس أخرى إلى هنا هي إحكام أو مصير أو قدر أو اتفاق.

وهكذا نرى ورود النفس إلى الجسم تبعا لكل هذه الفقرات أمرا مذموما. ولكنه حين يتحدث في "تيمائوس" عن الكون المحسوس يثنى على العالم ويعده إلهيا خيرا. فالنفس هبة من فضل الصانع ترمى إلى بث العقل في الكون، إذ أن وجود العقل فيه لازم، وهذا لا يتأتى إن لم يكن له نفس. ولهذا أرسل الله للكون نفسا مثلما أرسل نفسا لكل منا حتى يكون الكون كاملا إذ لا بد أن توجد في العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد في العالم المعقول ومثلها.

٢- ويترتب على ذلك أننا حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا فإننا نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام: على أي نحو ترتبط النفس بطبيعتها بجسم؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم هو: ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذي تقيم فيه النفس طوعا أو كرها أو على أي نحو آخر؟ وأخيرا نعرض لسؤال عن الخالق: هل أحسن صنعا أم أساء بخلق هذا العالم وبجمعه بين نفس العالم وجسمه وبين نفسنا وجسمنا.

(١) الإشارة إلى الكهف ترجع إلى "الجمهورية" أما الإشارة إلى السجن والمقبرة فترجع إلى "فيدروس".

ربما كان يلزم نفوسنا لكى تدبر الأجسام السفلى أن تتخللها إلى أعماقنا إن كان ينبغي على الأقل أن تسيطر عليها، ولولا ذلك لدب التفرق في كل الأشياء ونقل كل منها إلى موضعه الخاص - إذ أن لكل شيء في الكون محلا طبيعيا خاصا - ولاحتاجت هذه الأجسام إلى عناية تتعدد وتتنوع. إذ أن الأجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة ولا بد لها في خضوعها الدائم للحاجة من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جسيمة.

أما الوجود الكامل الذى لا يشوبه نقص أى الوجود المستقل الذى لا ينطوى على شيء مضاد لطبيعته (أى العالم) فليس فى حاجة إلا إلى نظام طفيف. وأما النفس فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات فإنها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان.

ولذا قال (أفلاطون): إن الكمال يتحقق لنفسنا بدورها إذا اتحدت بهذه النفس الكاملة التى تسرى فى السماء وتتحكم فى العالم بأسره وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية بحيث لا تدخل فى الأجسام أو فى موضوع مادية فإنها تتحكم بسهولة فى الكون كنفس للكل إذ ليس مما يضير النفس مطلقا أن تهيب الجسم قوة الحياة طالما أن العناية التى تمارسها على الموجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل فى مقر خير منه. ذلك بأن السيطرة على نوعين: سيطرة المجموعة الذى ينظم الأشياء بسلطة ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها، وسيطرة الموجودات الجزئية التى تمارس بفعل شخصى وباتصال مع موضوع الفعل، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذى يقع فعله عليه؛ فالنفس الإلهية تتحكم فى السماء بأسرها على النحو الأول وهى تعلو عليها بخير. أجزائها وترسل إليها آخر قواها.

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس فى محل أدنى إذ أن النفس لا تحرم من الأشياء الكامنة فى طبيعتها قط، بل هى تملك منذ الأزل وستظل تملك على الدوام هذه القدرة التى لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها طبيعة مضادة أى أن هذه القوة تنتمى إليها دواما وهى لم تبدأ قط.

وحين يقول أفلاطون: إن نفوس النجوم هى لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم - إذ أنه يضع أجسام الكواكب أيضا داخل حركات دائرية للنفس - نراه

يبقى للنجوم ما هي خليفة به من سعادة، ذلك بأن هناك سببين يجعلان اتحاد النفس والجسم أمرا لا يحتمل: فذلك الاتحاد أولا عقبة في سبيل التفكير وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف. على أن شيئا من هذا لا يطرأ على نفس النجوم فهي لا تغوص في باطن الأجسام، وهي لا تنتمي إلى شيء وهي ليست ملكا لجسمها، بل جسمها ملك لها، وليس من شأنها أن تخضع لأي نقص أو عيب. فهي إذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف إذ أنها لا تنتظر شيئا تخشاه من جسم مماثل لجسمها، و ليس هناك أي شيء يتجه بها إلى أسفل ويصرفها عن تأملها الخير السعيد وهي دائما قريبة من المثل العليا تنظم الكون بقوتها دون أن تنفذ هي ذاتها شيئا.

٣- ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد بأسرها - على ما يقال - في الجسم حيث تعاني الشر والألم وحيث تحيا في أسمى ورغبة وكل ضروب الشر والتي يعد الجسم لها سجنا ومقبرة والعالم كهفا وحجرا؟ ألا يتنافى هذا الرأي عنها مع ما قيل عنها؟

فلنقل الآن إن أسباب هبوط النفس ليست واحدة فكل العقول ومنها العقل الكلى وغيره توجد في مجال التعقل الذى نسميه بالعالم المعقول، وهذا العالم يشتمل أيضا على القوى العقلية التى ينطوى عليها العقل الكلى والعقول الفردية - إذ أن العقل ليس واحدا بل هو واحد وكثير فى نفس الآن. ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة. فعن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة مثلما تصدر الأنواع العليا منها والدنيا عن جنس واحد. وبعضها قد وهب عقلا بوفرة وبعضها وهب أقل من سابقة وذلك فى العقل الفعال على الأقل. إذ أن هناك عقلا ينطوى بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كائن حى كبير وهناك عقول أخرى يحتوى كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة فالأمر هنا أشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكانا لكل منهم نفس، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى وإن لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها. والأمر هنا أيضا كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار، فالحقيقة الكاملة للنار هي حقيقة مجموع النار أو بالأحرى تلك التى تصدر عنه حقيقة تلك النار بأسرها.

ووظيفة النفس العاقلة هي التفكير ولكنها لا تكتفى بالتفكير وحده إذا لو كانت تلك هي مهمتها الوحيدة لما تميزت عن العقل في شيء. فهي إذ تضيف إلى ملكتها العقلية شيئاً آخر هو الذى يميز وجودها الخاص بها لا تظل عقلاً، بل لديها أيضاً وظيفة خاصة شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية وهي حين تلقى بنظرتها إلى الحقيقة السابقة عليها تفكر وحين تنظر إلى ذاتها تبقى على ماهيتها وحين تنظر إلى ما يليها تنظم وتدبر وتتحكم، إذ ليس التوقف عند المعقول ممكناً على الإطلاق إن كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده هي أدنى منه ولا شك ولكنها موجودة بالضرورة ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل.

٤- إن النفوس الفردية تمارس ميلها العقلى حين تعود إلى الموضع الذى أتت منه، ولكن لها أيضاً قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا فهي أشبه بالشعاع المضيء الذى يرتبط بالشمس من أعلى ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء.

ولو كانت النفوس تظل فى العقول مع النفس الكونية لوجب أن تتخلص من الألم، فهي معها فى السماء تشاركها السيطرة كالمملوك الذين يظلمون مع العاهل الأعظم فيحكمون معه دون أن يهبطوا إلى مكانة رجال الحاشية، ففي ذلك المجال تكون كل النفوس مع وفى موضع واحد. ولكنها تتغير وتنقل من الكون إلى أجزائه فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها وتسأم حياتها مع شيء آخر فتنتطوى على ذاتها. وحين تظل طويلاً فى هذا الإبتعاد والانفصال عن الكل دون أن توجه أنظارها صوب المعقول تغدو جزئية وتنعزل وتضعف وتدب الكثرة فى فعلها ولا تتأمل إلا أجزاء. ففي إستنادها إلى موضوع واحد منفصل عن المجموع تبتعد عن كل الباقيين وترد إلى هذا الموضوع الواحد الذى يصطدم به كل الباقيين وتتوجه نحوه فتبتعد عن المجموع وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة وتغدو متعلقة به وتقيه من (تأثير) الموضوعات خارجية، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه إلى حد كبير.

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة والسجن فى الجسم للنفس المنحرفة عن الطريق السوى الذى كانت تحكم فيه الموجودات العليا مسترشدة بالنفس الكونية وهي الحالة السابقة التى يقتضى خيرها ذاته أن تعود إليها.

فالنفس إذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها ولا يتم فعلها إلا بواسطة الحواس، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل، فهي على ما يقال فى قبر وسجن. ولكنها حين تعود إلى التفكير تتخلص من هذه العلائق وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتأمل الموجود إذ أنها تظل مشتملة رغم كل ذلك على جزء أعلى؛ فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة: هى تحيا تلك الحياة الأخرى تارة وهذه الحياة الدنيا تارة أخرى وتنهمك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل، أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها إلا إذا اضطرتها إلى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة.

هذا على وجه التقريب هو ما يرمى إليه أفلاطون حينما يجعل فى خليط المجال الأدنى أقساما وأجزاء. فمن الضروري كما يقول ألا تصل النفوس إلى الميلاد إلا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء إن ذاك من الخليط^(١) وحين يقول إن الله يبذر النفوس فعلينا أن نفهم هذا القول بالمعنى الذى يصور به الله متكلمًا ومتحدثًا. إذ أن أفلاطون يصور لنا الأشياء المغروزة فى طبيعة الكون متولدة مخلوقة ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية^(٢).

هـ - وإن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات: بذر النفس فى تربة الصيرة وهبوطها الذى يرمى إلى كمال الكون والعقاب والكهف وضرورة هذا الهبوط وحرية - إذ أن الضرورة تنطوى على الحرية - والحلول فى الجسم بوصفه حلولاً فى شيء مردول. كذلك لا تختلف تعبيرات أنبا ذوقليس: المنفى الذى يفصلها عن الله، والرحلة الهائمة، والخطيئة. وكذلك تعبير هيرقليطس: الراحة فى الفرار.

ونستطيع أن نقول بوجه عام إن الحرية فى الهبوط لا تتناقض مع الضرورة فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلا كرها ولكنه لما كان يتوجه إليه بحركته الخاصة ففى وسعنا أن نقول إنه يتحمل عقوبة ما اقترفه. ومن جهة أخرى فما دام هناك قانون أزلى للطبيعة هو الذى يتحكم فى هذه الأفعال والانفعالات. وما دام الموجود الذى يضم إلى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يلبي عند وصوله حاجات موجود آخر فإن المرء لا يكون متجنبا على نفسه أو على الحقيقة حين يقول: إن الله هو الذى

(١) أى أن مشاركة النفس فى موجود جزئى ضرورى لهبوطها وميلادها فى هذا العالم.

(٢) يفسر أفلاطون تشبيهات أفلاطون على نفس النحو الذى يفسر به الأساطير فهذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصورها تصورا زمنيا فيه تعاقب وحركة وذلك لكى تقربها إلى الأذهان.

أرسله. والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائماً بالمبدأ الذى صدرت منه حتى لو كان الوسطاء عديدين.

أما عن الخطيئة فهي مزدوجة: هى تلك التى تهتم بها النفس لهبوطها وتلك التى يكون قوامها الأفعال المردولة التى ترتكبها النفس حين تأتى هنا. فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها، أما عن الثانية فحين يكون غوص النفس فى الجسم أقل عمقاً وحين تنسحب منه بسرعة أكبر فهي خليقة بأن يحكم عليها تبعاً لمزاياها - وهنا تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون إلهى - ولكن الإفراط فى الرذيلة يستحق عقاباً يشرف عليه زبانية القصاص.

وهكذا تأتى النفس ذلك الوجود الإلهى الذى يصدر عن المجالات العليا إلى داخل الجسم، والنفس آخر الألوهيات تأتى هنا بميل إرادى لتمارس قوتها وتبث النظام فيما هو تال لها، فإذا فرت النفس من هذا العالم فى أسرع وقت ممكن فلن ينالها أى أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر وعرفت طبيعة الرذيلة ومارست قواها وأنتجت أفعالا وآثارا. فكل القوى التى تظل فى العالم اللامحسوس غير فعالة، تغدو عميقة إن لم تنتقل إلى الفعل، بل إن هذه القوى إن لم تتكشف وتصدر عن النفس لجهلت هذه أنها تملكها: إذ أن الفعل يكشف دائماً عن قوى كامنة خفية ليست فى ذاتها حقيقة فعلية. والواقع أن كل إمرء يعجب للكنوز الباطنة فى أى موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية كما تظهر فى الأفعال الدقيقة التى تصدر عنه.

٦- لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب وإلا لظل كل شيء خفياً مادامت الأشياء لا تكون لها فى الواحد أية صورة متميزة. ولو ظل الواحد ساكناً فى ذاته لما وجد أى موجود خاص ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التى لها مرتبة النفوس، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات التى لها مرتبة النفوس، لما كانت الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد.

وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها دون أن تظهر آثار فعلها. فمن الخصائص الكامنة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم هو نوع من البذرة إلى ناتج حسى. ويظل الحد السابق فى المكان الخاص به ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه. وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة أو

أن يغار منها فيجعل لها آثاراً محدودة بل يجب أن تتقدم هذه القوة دوماً حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق إلى آخر الموجودات في حدود الإمكان نتيجة لعظم هذه القوة التى تمد هباتها إلى كل الموجودات ولا تترك شيئاً دون أن يناله منها نصيب. إذ لا شيء يمنع موجوداً من أن يكون له من الخير النصيب الذى يمكنه تلقيه.

وإذا كانت طبيعة المادة أزلية، فمن المحال - ما دامت موجودة - ألا يكون لها نصيباً من المبدأ الذى يمد كل شيء بالخير بقدر ما يكون فى وسعها تلقيه. وإن كان ظهور المادة نتيجة ضرورية لعل سابقة عليها فلا يجب أيضاً فى هذه الحالة أن تكون منفصلة عن هذا المبدأ وكان هذا المبدأ الذى يضى عليها وجودها يتوقف لعجزه عن المضى حتى يصل إليها.

وإذن فأجمل ما فى المحسوسات هو إبانيتها من خير ما فى العقولات وعن قدرتها وخيريتها. فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائماً: الأولى توجد بذاتها والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى وهى تقلد الطبيعة المعقولة بقدر استطاعتها.

٧- هناك طبيعتان طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة، من الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة، ولكن من الضرورى - وهذه طبيعتها - أن تشارك فى الوجود المحسوس. وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودة رفيعاً من كل الوجوه. إذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى: فلها من ذاتها قدر إلهى. ولكن لما كان موضوعها فى نهاية المعقولات وفى أطراف الطبيعة المحسوسة فإنها تهب هذه الطبيعة شيئاً من ذاتها. وفى مقابل ذلك تتلقى شيئاً من تلك الطبيعة تنظمه مع بقائها هى ذاتها بآمن وتغوص فيه من فرط حرارتها ولا تظل بأكملها فى ذاتها. فضلاً عن ذلك ففى وسعها أن تصعد إلى أعلى ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رآته وبما تقبلته هنا ففى وسعها أن تفهم كنه الوجود فى المعقول وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الموضح بأن تقارنه بضده. إذ أن ممارسة الشر تؤدى إلى زيادة معرفة الخير فى الموجودات التى تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقينى قبل أن تكون قد مارسته. والتفكير الاستدلالي هبوط إلى أدنى درجات العقل: فهو عاجز عن أن يصعد إلى ما فوق ذلك؛ ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ولا يستطيع أن يظل فى ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعى فإنه يسير حتى النفس.

فهنا نهاية المطاف بالنسبة إليه، وإذ يعاود العقل الصعود في اتجاه مضاد فإنه يترك الوجود الذى يجيء من بعده، وكذلك الحال فى فعل النفس. وما يأتى من بعدها هو موجودات عالمنا هذا، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق. وفى بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئاً فشيئاً وعلى التوالى ويتم التوجه نحو ما هو أحسن فى محل أسفل. أما النفس التى نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطلقاً بسبيل القيام بفعل فيه شر. وهى لا تعاني أى شر بل تدرك بالتأمل العقلى ما هو أدنى منها وتتعلق دائماً بالموجودات العليا ما دام الأمران ممكنين فى نفس الوقت. وهى تأخذ من هذه الموجودات لتعطى موجودات هذا العالم ما دام من المستحيل - بوصفها نفساً - ألا تكون على صلة بها.

٨- وإن كان لنا أن نغامر بإبداء رأى يبدو مضافاً لرأى الآخرين فلنقل: إنه ليس صحيحاً أن كل نفس تغوص بأكملها فى المحسوس حتى نفسنا ذاتها ففيها شيء يظل دائماً فى المعقول؛ ولكن إن كان الجزء الذى فى المحسوس هو السائد أو بالأحرى إن كان مسوداً ومضطرباً فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التى يتأملها الجزء الأعلى من النفس: إذا أن موضوع تفكيره لا يأتينا إلا عندما يهبط حتى يصل إلى شعورنا. ونحن لا نعلم ما يحدث فى جزء معين أجزء النفس إلا إذا توصلنا إلى معرفة كاملة بالنفس، فالرغبة مثلاً إن ظلت مثلاً فى الملكة الشهوية لما عرفناها، وإنما نعرفها، عندما ندركها بملكة الحس الباطن أو بالتفكير المنعكس أو بهما معاً. فلكل نفس جانب أخص يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل، والنفس الكلية وهى نفس الكون تنظم الكون بجزئها الذى هو فى جانب الجسم، وهى أعلى من الكون تفعل دون أن ينالها تعب إذ أنها تقرر أحكامها لا بالاستدلال مثلنا بالعيان العقلى كالقن. فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذى ينظم الكون. وللنفوس الجزئية التى هى نفوس أجزاء من الكون جانب أعلى بدورها ولكنها تشغل بالحواس وتأثيراتها. وهى تدرك أشياء كثيرة مضادة لطبيعتها تؤلمها وتعكر صفوها. والجزء الذى ترعاه ناقص يصادف من حوله كثيراً من الأشياء الغريبة، ولذا كانت رغبتها تتجه إلى أمور كثيرة أخرى تجد فيها لذة، غير أن لذتها تخدعها، ولكن للنفس أيضاً جزءاً لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة يحيى حياة شبيهة بحياة النفس الكلية.

التاسوعة الخامسة

المقالة الأولى

رسالة في الأقانيم الثلاثة التي هي مبادئ

١- ما السبب إذن في أن النفوس نسيت الله أباه وأنها وهى أجزاء آتية منه وملكه التام تجهل ذاتها وتجهله؟ إن أصل الشر بالإضافة إليها هى الجراءة والكون والاختلاف الأول وإرادتها أن تكون ملكاً لذاتها، إنها تفرح باستقلالها فتمارس حركتها التلقائية لكى تهرب إلى الجهة المقابلة لله: فإذا ما وصلت إلى أبعد نقطة جهلت حتى أنها آتية منه: مثلها مثل أبناء انتزعوا من أبيهم وربما زمناً طويلاً بعيداً عنه فهم يجهلون أنفسهم ويجهلون أباهم، إن النفوس وقد انقطعت عن رؤيته وعن رؤية ذاتها تحتقر ذاتها لأنها تجهل سلالته، إنها تقوم كل ما عداه وما من شيء إلا وتعجب به أكثر من إعجابها بذاتها، كل شيء يدهشها ويستهوئها ويدعها معلقة، هى تقاطع - بما تستطيع من قوة - الأشياء التى ابتعدت عنها احتقاراً لها، حتى أن سبب جهلها التام لله هو تقديرها لأشياء هذه الدنيا واحتقارها لذاتها، إذ أن السعى وراء شيء والإعجاب به هو بالإضافة إلى الذى يعجب به ويسعى وراءه بأنه هو أدنى منه، وهو إذ يضع نفسه فى مكان أدنى من الأشياء الخاضعة للكون والفساد، وإذ يعتقد نفسه أحقر ما يجد من أشياء وأكثرها فناء لن يستطيع أبداً أن يدرك طبيعة الله وقدرته لذا يلزم استدلالان لمخاطبة الذين هذا استعدادهم إذا أردنا أن ينكصوا على أعقابهم صوب الموجودات الأول وأن نعود بهم إلى الحد الأقصى أعنى الواحد والأول. ما هما هذان الاستدلالان؟ (١) إن أحدهما يبين شناعة ما تكرمه النفس الآن "وسنسهب فيه فى موضع آخر" (٢) والثانى يعلم النفس ويذكر بطريقة ما بأصلها وكرامتها، وهو يأتى قبل الآخر. وإذا استبان هذا الموضوع أنار الآخر. وهو الذى ينبغى معالجته الآن وهو قريب جداً من موضوع بحث الآخر وسيفيده كثيراً، إذ أن الذى يبحث هو النفس ومن الضروري أن نعلم أى موجود هى، فهى التى تبحث لكى تعرف أولاً ذاتها وتعلم إن كانت لها القدرة على

القيام يمثل هذا البحث أن كانت لها عين تستطيع أن ترى وإن كان من الملائم القيام بالبحث. إذ أنه إذا كان ما تبحث عنه قريباً عنها فما الفائدة من البحث؟ ولكن إذا كان موضوعاً مجانساً لها فمن الملائم البحث عنه ومن الممكن العثور عليه.

٢- بل تفكر كل نفس أولاً فيما يلي: كيف أن كل نفس هي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة؛ الحيوانات التي تغذيها: الأرض والبحر والتي في الهواء، والكواكب الآلهية في السماء خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام وأعطتها حركة دائرية راتبة. إنها من طبيعة مختلفة عن الموجودات التي تنظمها وتحركها وتحييها وبالضرورة هي أشرف منها، من حيث أن الموجودات تكون وتفسد بحسبما تمدها النفس بالحياة أو تتركها بينما هي باقية دائماً لأنها لا تترك ذاتها. أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات فلنصطبغ الاستدلال الآتي: فلتختبر النفس الكلية الكبرى التي هي نفس أخرى، ولكن ليست نفساً صغرى لنرى هل ستكون جديرة بهذا الاختيار ويتحقق ذلك من ابتعادها عن كل ما يغري النفوس الأخرى ويدفعها إلى الخطأ وذلك بفضل موقفها الهادئ الرزين. ولنفترض نفس الهدوء في الجسم الذي يحيط بها وأن اضطرابها يسكن بل أن كل ما يحيط بها يسكن: الأرض والبحر والهواء وحتى السماء وهي أعلى من سائر العناصر، ولتتخيل في هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج تنساب فيها إن جاز هذا التعبير وتفيض فيها، تدخلها من كل صوب وتثيرها. وكما أن أشعة الشمس إذ تنير سحابة قائمة تجعلها تسطع وتبدو ذهبية، كذلك النفس إذ تدخل جسم السماء تمحنه الحياة والخلود وتوقظه من سكونه. والسماء. إذ تحركها حركة سرمدية نفس تقودها بعقل تصير حيواناً سعيداً، وهي تستمد كرامتها من النفس القائمة فيها، ولم تكن من قبل إلا جسماً خامداً: تراباً وماء بالأحرى مادة قائمة أى قائمة أى لا وجوداً يكون موضوع كراهية الآلهة على حد قول بعضهم. وتصير قدرة النفس وطبيعتها أوضح إذا تخيلنا هنا كيف تتحرك السماء حركة دائرية وتقودها بإراداتها الخاصة، إذ أنها تتحد بها في كل امتداد منهما كبر، وتحيي جميع الأوساط الكبيرة وصغيرة. إن أجساماً عدة لا تحل في نفس المكان ولكن الواحد يحل هنا والآخر يحل هناك. وهي منفصلة الواحدة عن الآخر سواء كانت أو لم تكن

فى مناطق متضادة، أما النفس فليست كذلك فهى لا تتجزأ لكى تحيى بكل واحد من أجزائها كل جزء من الجسم، ولكن الأجزاء جميعاً تحيا بالنفس جمعاء الحاضرة كلها فى كل مكان المشابهة بوحدتها وحضورها فى كل مكان للأب الذى ولدها (أى العقل) إن السماء وهى متكثرة ولها أجزاء مختلفة هى واحدة بقدرة هذه النفس التى بها يكون هذا العالم إلهاً. والشمس أيضاً إله لأنها متنفسة والكواكب أيضاً - وإذا كان فينا شيء إلهى فذلك لنفس السبب، والسبب الذى من أجله يكون الآلهة آلهة هو بالضرورة سابق على الآلهة أنفسهم. ونفسنا من نوع أنفسهم، وحين نتأملها فى حال الصفاء ودون الزيادة التى تنضاف إليها نجد لها عين نفس العالم وقيمة أكبر من جميع الجسميات، فإن هذه من ترابية، وحتى لو كانت من نار فما الذى يشعلها، وكذلك الحال فى مركبات هذين العنصرين، وكذلك الحال أيضاً إذا أضفنا إليهما الماء والهواء. فإذا كنا نطلب الموجودات لأنها متنفسة فلماذا ننسى أنفسنا ونطلب موجوداً غيرنا؟ إذا كنت تحب النفس التى فى آخر فأحب نفسك إذن.

٣- ذلك هو الشيء النفيس الإلهى الذى هو النفس، فابحث عن الله باطمئنان بواسطة مثل هذا المبدأ وأصعد إليه، إنه ليس بعيداً وأنتك لواصل إليه، وليس الوسطاء عديدين، تأمل إذن فى هذه النفس الآلهية فى جزئها الأكثر ألوهية الجزء القريب من الموجود العالى الذى بعده ومنه تأتى النفس، فلو أنها على ما بينها مقالنا إلا أنها صورة للعقل، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة للنفس كذلك هى كلمة العقل والفعل الذى بحسبه يصدر العقل الحياة ليحفظ سائر الموجودات، كما توجد فى النار حرارتها، والحرارة التى تبذلها لباقي الأشياء. يجب إذن تصور النفس التى فى العقل على أنها لا تسيل بل تبقى هناك، بينما النفس الأخرى لها وجودها الخاص، ولما كانت آتية من العقل كانت نفساً عقلية وعقلها يقوم فى الاستدلال كمالها يأتيتها أيضاً من العقل، والعقل بمثابة أب يغذيها ولكن لم يلدّها فى حال الكمال إذا قورنت به، إن وجودها آت لها من العقل وعقلها بالفعل حين تتأمل العقل إذ أنها حين تنظر فى العقل تحصل فى باطنها على أفكارها الخاصة وتفعل، ويجب القول إن أفعال النفس هى الأفعال العقلية الباطنة فحسب، وما يأتيتها من غير هذا المصدر فهو دنى، وهو انفعال لها، فالعقل يجعلها

إذن أكثر الوهية لأنه أبوها ولأنها حاضرة لديه ، إذ ليس بينهما سوى اختلافهما فى
الماهية : النفس لاحقة كمحل والعقل كصورة ، ولما كانت مادة للعقل كانت جميلة
عاقلة بسيطة العقل نفسه وبذا يتضح أن العقل أعلى منزلة من النفس كما عرفناها .

٤- ويمكن إدراك ذلك أيضا على النحو الآتى : اننا نعجب بالعالم
المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته السرمدية وما فيه من آلهة منظورين أو غير
منظورين ومن جن وحيوان ونبات تؤثر فى العالم المحسوس . ولكن لنترقى إلى
نموذجه ووجوده الحق ولنظر هناك جميع المعقولات الحاصلة فى هذا النموذج على
السرمدية والمعرفة الباطنة لذواتها والحياة ، وننظر العقل الخالص الذى هو رئيسها
والحكمة الكبرى والحياة الحققة فى عهد كرونوس فى عهد الآلهة الذى هو "شبع"
وعقل إذا أنه يحوى فى ذاته جميع الوجودات الخالدة ، وكل عقل وكل إله وكل
نفس فى سكون سمردى ، لم يحاول التغير ما دام خيرا إلى أين يذهب ما دام
حاصلا على كل شيء فى ذاته ولما يحاول الاستكبار ما دام كاملا وكل ما فيه فهو
كامل كى يكون كاملا من كل وجه ، وما من شيء فيه إلا وهو كامل وليس فيه شيء
إلا وهو يعقل ، إن العقل يعقل دون بحث لأنه حاصل على ما يعقل ؛ ليست سعادته
شيئا مكتسبا فإنه هو الأشياء جميعا منذ الأزل وتلك هى الأزلية الحققة . وما الزمان
الذى يشتمل على النفس والذى يترك الماضى ليلحق بالمستقبل إلا محاكاة لها ، فإن
فى النفس بعض الموجودات ثم بعضا آخر ، إنها حينما سقراط وحينما فرس ودائما
موجود ما جزئى ولكن العقل الأشياء جميعا إنه حاصل على جميع الأشياء ساكنة
فى نفس المكان إنه موجود فحسب ، قولنا إنه موجود يلائمه دائما ، وهو ليس
مستقبلا فى أى وقت ، إذ أنه موجود حتى فى ذلك الوقت ، وكذلك هو ليس فى
الماضى أبدا إذ فى تلك المنطقة لا شيء يمضى ولك جميع الموجودات حاضرة فيها
أبدا باقية هى ، لأنها تحب لأنفسها هذه الحال ، كل منها عقل وموجود وجملتها
هى كل العقل وكل الموجود من حيث أن العقل يحفظ الموجود بتعقله إياه وأن
الموجود بما هو موضوع تعقل يعطى العقل التعقل والوجود ، ولكن للعقل علة مختلفة
عنه وهى أيضا علة الوجود ، فللإنسين جميعا علة مختلفة عنهما إذ أنهما يوجدان
معا ولا يفترقان ولكنهما جميعا يؤلفان ذلك الشيء الوحيد الذى هو عقل ووجود معا

تعقل وشيء معقول معا، هو عقل لأنه يتعقل وهو موجود لأنه تعقل، إذ أنه لا يمكن أن يوجد تعقل دون تغاير وذاتية، فالحدود الأصلية هي إذن: العقل والموجود والتغاير والذاتية، ويضاف إليه الحركة والسكون، الحركة من حيث أن هناك تعقلا والسكون لجل أن يبقى التعقل هو هو والتغاير لازم لكي يكون هناك شيء متعقل متميز من الموضوع المعقول، وإذا حذفت التغاير كانت الوحدة اللامتميزة وكان السكون؛ والتغاير لازم أيضا لكي تتمايز الأشياء المعقولة فيما بينها، والذاتية لازمة من حيث أن الأشياء المعقولة وحدة بالذات وأن فيها جميعا شيئا مشتركا وفصلها النوعي هو التغاير. من كثرة الحدود هذه يولد العدد والكم وخاصية كل موجود الكيف، ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتي سائر الأشياء.

هـ- ذلك هو الإلهة المتكثر وهو موجود في النفس المرتبطة بتلك المناطق بطبيعتها بشرط أن تريد أي تبارحها وهي إذ تقترب من العقل ولا تكون وإياه إلا شيئا واحداً إن جاز هذا التعبير تسأل من الذي ولد هذا العقل؟ ما هو الحد البسيط المتقدم عليه، علة وجوده وكثرته الذي يحدث العدد؟ إذ ليس العدد أول فإن الوحدة تأتي قبل الثنائية، والثنائية الكائنة عن الوحدة محدودة بها وهي بذاتها غير محدودة، وحين تحد يولد العدد أعني الموجود، ولكن النفس هي أيضا عدد إذ أن هذه الحدود الأول ليست أحجاما ولا مقادير ممتدة؛ هذه الأشياء الغليظة التي يمتد بوجودها الاحساس، متأخرة عنها وأن ماله قيمة في البذرة ليس هو الرطوبة بل ما لا يرى فيها. أعني عددا وأصلا بذريا، وما يسمى عددا وثنائية لا محدودة في العالم المعقول هي أصول وعقل. هناك أولا الثنائية اللامحدودة التي في ما هو موضوع المعقولات، ثم العدد الذي يولد من هذه الثنائية ومن الواحد، والعدد صورة وكل شيء فهو مصور بصورة تولدت من العدد فإذا كان يقبل الصورة من الواحد بأحد معينين فإنه بالمعنى الآخر يقبلها من العدد.

٦- كيف إذن يرى العقل؟ وماذا يرى؟ كيف يوجد ويولد من الواحد لكي يرى؟ إذ الآن النفس تدرك أن الأمر كذلك بالضرورة ولكنها تود حل هذه المسألة التي طال اللام فيها بين قدماء الحكماء وهي: كيف يأتي للوجود من الواحد كما هو في نظرنا كثرة ما؟ ثنائية أو عددا؟ كيف لم يبق الواحد في ذاته؟ كيف نتصور رد هذه

الكثرة للوحدة. فلنعالج الموضوع بالدعاء إلى الله نفسه لا بألفاظ بل بشوق النفس للصلاة له ؛ على هذا النحو نستطيع أن نصلى له فى خلوة وإذ نتأمل هذا الواحد الموجود فى ذاته كأنه داخل هيكل، والساكن فى ما وراء الكل يجب أن نتأمل فيه الصورة التى تتطلع إلى خارج "وهى صورة ثابتة" أو بالأحرى أول صورة تجلت.

بصدد كل متحرك يجب تعيين حد يتحرك إليه ولما لم يكن هناك شىء من ذلك بصدد الواحد فلنضع أنه غير متحرك، ولكن إذا جاء شىء بعده فلا يجىء الشىء للوجود إلا إذا كان الواحد متجها إلى نفسه أبدا "ولا تكونن الصيرورة فى الزمان مشكلة لنا ونحن بصدد موجودات سرمدية. بالقول نضيف الصيرورة لهذه الموجودات لكى نعبر عما بينها من رابطة عليّة وترتيب، بل يجب القول فى الواقع أن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة، إذ لو كان هذا الميلاد يتم بحركة لكان الحد الموجود: الثالث ابتداء من الواحد بعد الحركة لا: الثانى. وإذا فإذا كان هناك حد ثان بعد الواحد فيجب أن يوجد "هذا الحد" دون أن يتحرك الواحد دون أن يميل إليه دون أن يريده، وبالجمله دون أى حركة، كيف ذلك وماذا نتصور حوله إذا كان ساكنا؟ نتصور إشعاعا آتيا منه، الباقي ساكنا كما أن الضوء الساطع المحيط بالشمس يقولد منها مع كونها ساكنة دائما، على أن جميع الموجودات مادامت فى الوجود يحدث بالضرورة حولها من ذات ماهيتها شيئا يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرتها الراهنة؛ هذا الشىء بمثابة صورة الموجودات الحادثة منها. فمثلا النار تولد الحرارة ولا يحتفظ الثلج بكل برودته، فالشمومات خاصة شاهد على ذلك، فما دامت موجودة انتشرت منها حولها رائحة هى شىء حقيقى يستمتع بها كل الجيرة يضاف إلى ذلك أن جميع الموجودات التى تصل إلى كمالها تلد، وإذن فالموجود الكامل دائما يلد دائما، يلد موضوعا سرمديا، ويلد موجودا أدنى منه.

وماذا نقول إذن عن الموجود الكلى الكمال؟ إن شيئا لا يأتى منه سوى ما هو الأعظم بعده، ولكن الأعظم بعده هو العقل الذى هو الحد الثانى، ذلك بأن العقل يرى الواحد ولا يفتقر إلا له، أما هو فلا يفتقر للعقل، إن ما يولد من الحد الأعلى، من العقل، هو العقل، والعقل أعلى من الأشياء جميعا، لأن سائر الأشياء تأتى بعده، فمثلا النفس كلمة العقل وفعله، كما أن العقل كلمة الواحد وفعله، أما كلمة

النفس فغير معينة ، فإنها من حيث هي صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل ، وكذلك العقل "يجب أن ينظر" صوب الواحد لكى يكون عقلا ، وهو يراه دون أن يكون منفصلا عنه لأنه بعده ولا شىء بينهما ، كما هو لا شىء بين النفس والعقل. كل موجود مولود يشترك الموجود الذى ولده ويحبه ، خاصة حين يكون الوالد والمولود وحدهما ، ومتى كان الوالد خير موجود ، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه إلا لأنه غيره.

٧- نقول إذن أن العقل صورة الواحد ولكن يجب أن نتكلم بعبارة أصرح :
فالواحد يجب أن يكون الموجود المولود شبيها بالواحد على نحو ما ، وأن يحتفظ بخصائص الواحد ، وأن يكون بينه وبين الواحد مثل ما بين الضوء والشمس من مشابهة ، ولكن الواحد ليس عقلا فكيف يلد العقل؟ السبب أنه يرى باتجاهه إلى ذاته وهذه الرؤية هي العقل ، وفي الواقع أن من يدرك غيره فهو إما الإحساس أو العقل وهنا ليس الإحساس (الذى يدرك) إذ أن الإحساس لا يدرك الواحد ، فهو إذن العقل ولكن العقل قابل للقسمه وليس الحال كذلك في الواحد الذى يراه. ففى العقل أيضا توجد وحدة ، لكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء ، والعقل ينقسم على نحو ما تبعا لهذه القدرة ، ويتأمل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد ، وبغير ذلك لا يكون العقل إذ أنه يستخرج من ذاته ضربا من الشعور بماله من قدرة على أن يلد بذاته ماهية ، وأن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد ، إنه يعلم أن الماهية بمثابة جزء مما هو للواحد ، وأنها آتية منه وأنها تستمد منه قوتها وأنها تصل إلى أن تكون ماهية به ، ولأنها آتية منه . العقل يرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعا تنشأ من أنه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم ، من حيث أنه ليس شيئا من هذه الأشياء ، إذ أن كل شىء يأتى منه لأنه هو ليس متضمنا فى أى صورة ، فإنه واحد فحسب هو والعقل ، وكل ما فى الموجودات لذا ليس الواحد شيئا من الأشياء التى فى العقل ولكن منه تأتى جميع الأشياء ، ولذا كانت هذه الأشياء ماهيات إذ أن كلا منها له حد وضرب من الصورة.

فليس يتدرج الموجود فى اللامحدود ، يجب أن يثبت الموجود فى حد معين وحالة ثابتة ، هذه الحالة الثابتة فيما يتعلق بالمعقولات هي الحد والصورة ، ومنهما

تستمد أيضا حقيقتها. العقل الذى نتحدث عنه حقيق بأن يلد له أصفى المبادئ وبألا يولد إلا من المبدأ الأول، وحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات أى كل جمال المثل وجميع الآلهة المعقولة، ولكنه هو ملىء بالموجودات التى ولدها يبتلعها إن جاز. هذا التعبير، ويستبقيها فى ذاته ويمنعها من الهبوط فى المادة حسب تأويل الأسرار، وبعض الأساطير المتعلقة بالآلهة. قبل زوس يأتى كرونوس الإله الفائق الحكمة الذى يستعيد دائما الموجودات التى يلد بها بحيث يمتلىء العقل بها ويشيع ولكن بعد ذلك وقد شيع يقال إنه يلد زوس، فكذلك العقل يلد النفس حين يصل إلى حده من الكمال. إذ أن الموجود التام يلد بالضرورة. ومثل هذه القوة العظيمة لا تبقى عقيمة، ولكن ليس من الممكن فى هذه الحالة أيضا أن يكون الموجود المولود أعلى، ولما كان صورة من الوالد فهو أدنى منه ولنفس السبب هو بذاته لا محدود، ولكن الواحد يحده وكأنه يصوره. معلول العقل كلمة والتعلل الاستدلالى موجود قائم بذاته هو الموجود الذى يتحرك حول العقل هو نور العقل والأثر يبقى متعلقا به من الجهة الواحدة. وهو متحد بالعقل، هو ممتلىء به ومستمتع به، وهو يأخذ منه بنصيبه، وهو نفسه يتعلل، ومن الجهة الأخرى هو متصل بما يأتى بعده أو بالأحرى هو أيضا يلد موجودات هى أدنى منه بالضرورة، سنتكلم عنها فيما بعد، إذا أن الأشياء الآلهية تقف عند النفس.

٨- من هنا الدرجات الثلاث للوجود عند أفلاطون فإنه "يقول: جميع الأشياء هى فى الملك الذى يملك على جميع الأشياء وهو "الوجود الأول"، والثانى هو لدى الموجودات التى من المرتبة الثانية، والثالث لدى الموجودات التى من المرتبة الثالثة "وهو يتحدث أيضا عن" "أبى العلة" (وهذا فى الرسائل ص ٣١٢ هـ و ٣٢٣) والعلة هى العقل، والعقل عنده هو الصانع، وهو يقول "الصانع يصنع النفس فى فوهة بركان" (فى تيمائوس ص ٤١ د وفيليبوس ص ٢٨ ج) وأبو العلة أغنى أبا العقل هو كما يقول الخير بالذات، وما هو بعد العقل وبعد الموجود (الجمهورية ص ٥٠٩ ب) وفى عدة مواضع يقول: إن الموجود والعقل هو مثال، فهو يعلم إذن أن العقل آت من الخير بالذات وأن النفس آتية من العقل، فليس فى نظرياتنا شىء جديد، وليست هى بنت اليوم.

لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون أن تفصل، وما نحن اليوم إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقديسها كتابات أفلاطون، وقد كان بارمنيدس من قبله يذهب مثل هذا المذهب حين كان يرد إلى الوحدة الموجود والعقل، وحين كان يعلن أن الموجود ليس فى المحسوسات. قال: العقل والوجود شيء "واحد" الموجود عنده ساكن، ولو أنه يقرن به العقل، فهو يسلب عنه كل حركة جسمية لكى يبقى هو هو، وهو يشبهه بكتلة مستديرة لأنه ينفطوى على جميع الأشياء ولأن العقل ليس شيئاً خارجاً عنه، ولكنه باطن، غير أنه إذ سماه الواحد فى كتاباته استهدف للنقد من حيث أن هذا القول عنه واحد عنه واحد هو متكرر. إن محاوره بارمنيدس لأفلاطون أضبط، فإنها تميز بين الواحد الأول أو الواحد بمعنى الكلمة، والواحد الثانى وهو وحدة متكررة، والثالث وهو وحدة وكثرة، فهو إذن متفق مع نظرية الطبائع الثلاث.

٩- وانكساغوراس إذ يتحدث عن بساطة العقل الخالص غير الممتزج يضع هو أيضاً الواحد كحد أول مفارق، ولكنه بسبب قدمه، قد أهمل الدقة، وهرقليطس أيضاً يعرف الواحد السرمدى المعقول، ذلك أن الأجسام عنده هى فى صيرورة وسيلان متصلين، وعند أنبازوقليس هناك الشقاق الذى يفرق، والمحبة التى هى الواحد والواحد عنده هو أيضاً لاجسمى والعناصر تكون المادة، وفيما بعد قال أرسطو إن الأول مفارق معقول، ولكن قوله إنه يعقل ذاته، يرجع إلى أنه ليس الأول وهو إذ يسلم بموجودات معقولة عدة على قدر الأفلاك السماوية لكى يكون لكل فلك محرك يتحدث عن الموجودات العاقلة بغير ما يتحدث أفلاطون، ولكن ليس لديه حجج يقدمها، وهو يحتج بالضرورة، وحتى لو كان لديه حجج فقد يمكن الاعتراض عليه بأنه أقرب إلى العقل التسليم بأن الأفلاك جميعاً من حيث أنها تساهم فى تحقيق نظام واحد، تشخص صوب الواحد وصوب الأول، ويمكن السؤال أيضاً إن كانت هذه الموجودات المعقولة عدة صادرة فى رأيه عن جد واحد هو الأول أو إن كان هناك ميادى عدة فى المعقولات؟ فى الحالة الأولى بموجب مماثلة بينه بأفلاك السماء المحسوسة حيث الواحد منها ينفطوى على الباقي، وحيث فلك واحد هو الفلك الخارجى يسمى على سائرهما يكون الأول فى العالم العلوى منطوياً على الأشياء جميعاً، ويكون هناك عالم معقول. وكما أن الافلاك هنا ليست خالية ولكن الفلك

الأول ملئ بالكواكب وأن سائرهما يحمل كل منها كوكبه، فكذلك هناك يكون المحركين محتويين على كثرة من الموجودات، بل تكون هذه الموجودات أكثر الموجودات حقيقة. وفي الحالة الثانية إذا كان كل محرك مبدأ كانت هذه المبادئ تتقابل اتفاقا ولما تكون معا، ولما تتفق لتحدث هذا الصنع الواحد الذى هو نظام السماء. وأيضا لما كانت الموجودات المحسوسة (يريد الأفلاك) التى فى السماء بعدد المحركات المعقولة، ولما كانت هذه المحركات كثرة ما دامت لا جسمية وما دام ليست لها مادة تميزها بعضها عن بعض. وهكذا كان القدماء الذين انحازوا إلى ناحية فيثاغوروس وتلاميذه وفرسيديس يستمسكون بهذه الطبيعة المعقولة بعضهم وفوها حقها فى كتاباتهم، وبعضهم كانوا يعرضونها فى دروس غير مدونة وبعضهم أغفلوها كلية.

١٠- هذا إذن ما يجب اعتقاده: هناك أولا الواحد الذى هو فرق الموجود كما أردنا بيانه فى هذا العرض بقدر ما يتسنى البرهان فى مثل هذا الموضوع، ثم يجيء بعده الموجود والعقل، وفى المرتبة الثالثة طبيعة النفس، ولما كانت هذه الموجودات الثلاثة فى طبيعة الأشياء فيجب الاعتقاد بأنها فىنا أيضا أعنى لا فى ما فىنا من محسوس "إذن أن هذه الموجودات مفارقة للمحسوسات" بل فى ما هو خارج من العنصر المحسوس، ويؤخذ لفظ خارج بنفس المعنى الذى يقال به إن هذه الموجودات خارجة عن السماء "وتلك هى أجزاء الإنسان الذى يسميه أفلاطون "الإنسان الباطن" وإذن فنفسنا شئ إلهى، إنها من طبيعة مختلفة عن الموجود المحسوس، إنها مثل النفس الكلية، إن النفس الحاصلة على العقل كاملة ولكن ينبغى التمييز بين العقل الذى يستدل والعقل الذى يقدم مبادئ الاستدلال، إن قوة الاستدلال فى النفس غير مفتقرة لآلة جسمية لفعلها، إنها تحفظ فعلها نقيًا من كل جسم، ولكى تستطيع الاستدلال المجرد، إنها مفارقة وغير ممتزجة بالجسم ولن نخطئ إذا وضعناها فى المعقول الأول. فلا ينبغى السؤال عن المكان الذى توضع فيه بل يجب التسليم بأنها خارج المكان بالمرة. إليك إذن معنى التقدم بالذات، والخارج واللاجسمى هو مفارقة الجسم والبراءة من طبيعته، لذا قال أفلاطون عن العالم إن الصانع وضع النفس أيضا خارج العالم وجعلها له غلافا يقصد جزء النفس الذى يبقى فى المعقول، وعندنا هو يقول إن نفسنا تطفو برأسها إلى القمم وحين يوصينا بالانفصال عن الجسم لا يقصد انفصالا مكانيا فإن هذا الانفصال قد وضعته الطبيعة

إنه يعنى ألا نميل نحو الجسم حتى بالخيال وأن نبقى أغراباً عنه وهذا ما يحدث إذا نحن عرفنا نصد ونأتى إلى فوق بهذا الجزء من النفس الموضوع فى هذه الدنيا والذي وحده يصنع الجسم ويصوره ويخصص له نشاطه.

١١- إن النفس التى تستدل تعنى بالأشياء العادلة أو الجميلة لكى تسائل نفيسها أن كان شيء ما عادلاً أو كان شيء ما جميلاً؟ فيجب إذن أن يكون هناك معنى ثابت للعادلة تستدل النفس تبعاً له وإلا فكيف يمكن الاستدلال؟ ولما كانت النفس تستدل تارة وطوراً لا تستدل، فليس الجزء المستدل هو الذى يحفظ فينا دائماً معنى العدالة، بل العقل. ففيها أيضاً مبدأ العقل وعلته وهو الله، لا بمعنى أن الله يفسم، فإنه يبقى ساكناً، بل بمعنى أننا بالرغم من كونه لا فى مكان وبقائه ساكناً، نراه فى الموجودات الكثيرة حسب ما يستطيع كل بقوله، وكما لو كانت له أجزاء مختلفة كذلك يبقى المركز فى ذاته، ولكن كل نقطة من نقط الدائرة تحتوى عليه والأقطار ترجع إليه خصائصها. بهذا العنصر منا تماس الله ونوجد معه ونعلق به وحالاً نميل إليه نتوطأ فيه.

١٢- إذا كان فينا مثل هذه الأشياء العظمى فكيف لا ندركها، ولم نكت معظم الوقت دون مزاوله هذه الأفعال؟ لم لا يزاولها بعض الناس أبداً؟ إن الموجودات التى هناك تظل دائماً على فعلها سواء فى ذلك العقل أو المبدأ المتقدم عليه الذى يبقى دائماً فى ذاته، والنفس أيضاً متحركة بحركة سرمدية، ولكننا لا نحس كل ما فى النفس. إن الذى ينفذ إلى الإحساس هو الذى يصل إلينا وما دام الفعل لا ينتقل إلى الحس فهو لا يعبر النفس كلها، وإذن فنحن لا نعلم بعد من حيث أننا حاصلون على الحس وأننا لسنا جزءاً من النفس، بل النفس بجميع قواها. وفضلاً عن ذلك أن كل جزء من أجزاء النفس يحيا ويعمل دائماً وفقاً لوظيفته الخاصة ولكننا لا ندري به إلا حين يبلغ إلينا، وندركه. فمن الضرورى لكى ندرك حضور هذه الأفعال أن نوجه إدراكاتنا إلى داخلنا وأن نثبت فيه انتباهنا. وكما أن الإنسان الذى ينتظر صوتاً يشناق سماعه يبتعد عن سائر الأصوات ويعير أذنه للصوت الذى يعتبره خير الأصوات حين يبلغ إليه، فكذلك يجب علينا هنا أن نطرح جانباً جميع الأصوات المحسوسة إلا إذا اضطررنا إليها وأن نحفظ بالقوة الدارجة فى النفس سليمة ومستعدة لسماع أصوات العالم العلوى.

التاسوعة السادسة

المقالة التاسعة

فى الخير بالذات أو فى الواحد

١- إنما الموجودات هى ما هى بالواحد سواء فى ذلك الجواهر التى هى موجودات بأول معنى الكلمة والصفات التى هى كما يقال فى الموجودات. أى موجود كان يوجد إن لم يكن واحداً؟ إن الموجودات لا توجد إن فصلت عن الوحدة: الجيش والجوقة والقطيع لن توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعةً واحداً، والبيت والسفينة أيضاً لا يوجد إن لم يكونا حاصلين على الوحدة فإن البيت بيت واحد، والسفينة سفينة واحدة، وإذا فقدنا هذه الوحدة فلن يكون هناك بيت ولا قطيع.

والمقادير المتصلة أيضاً لم يكن لتوجد لو لم تكن حاصلة على الوحدة: إذا قسمت مقداراً فإنه حالماً يعدم صفة الوحدة هذه يتغير وجوده وكذلك الحال فى النبات والحيوان كل منهما جسم واحد، ولكن إذا أفلت من الوحدة وتجزأ أجزاء كثيرة فقد الوجود الذى كان له ولم يعد ما كان، إنه يتغير إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد؛ توجد الصحة حين توجد؛ وحدة تنسيق فى الجسم ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء وتوجد الفضيلة فى النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق.

ومتى كانت النفس وهى التى تصنع الجسم وتصوره وتعطيه الصورة والنظام ترد الكل إلى الوحدة، هل يتعين الصعود إليها والقول بأنها هى الواحد؟ أو كما أنها تمنح الأجسام خصائص دون أن تكون هى ما تمنح "هى تمنحها مثلاً الصورة والمثال وهما مغايران لها" فكَذلك إذا كانت تعطىها الوحدة فهل ينبغى الاعتقاد بأن هذه الوحدة التى تعطىها مغايرة لها، وأنها تجعل من كل موجود موجوداً واحداً بتأمل الواحد كما تصنع إنساناً بتأمل الإنسان المثالى، وفى هذا التأمل للإنسان المثالى تحصل على ما فيه من وحدة؛ ذلك بأن كل موجود يقال عنه إنه موجود واحد هو

واحد بقدر ما يحتمله وجوده، فكلما قل وجوده قلت وحدته وكلما زاد وجوده زادت وحدته ولا شك في أن النفس القسي هي مغايرة للواحد تزيد وحدتها بقدر زيادة وجودها، ولكنها ليست الواحد نفسه.

النفس واحدة ولكن الواحد هو على نحو ما عرض للنفس، إن النفس والواحد شيان كالجسم والواحد - أما المقدار المنفصل كالجوقة فهو بعيد جدا من الواحد والمقدار المتصل أقرب إليه، والنفس تشارك في الواحد أكثر. هل يراد إرجاع النفس والوحدة إلى شيء واحد بحجة أن النفس لا يمكن أن توجد دون أن تكون واحدة؟ ولكن أولا سائر الموجودات لا توجد إلا مع الوحدة، ومع ذلك فالواحد مغاير لها. ليس الجسم عين الواحد ولكنه يشارك في الواحد، ثم أن هذه النفس الواحدة هي متكثرة، ولو أنها ليست مركبة من أجزاء، فإن فيها قوى عدة: قوى الاستدلال والاشتيا والإدراك مجموعة بالواحد، كأنه رباط لها. إذن فالنفس وهي موجود واحد تدخل الوحدة في الموجودات ولكنها هي تقبلها من فعل موجود آخر.

٢- أليس صحيحا أن كل موجود جزئي فماهيته عين وحدته وأن في جملة الوجود والماهية ماهية الكل عين وحدة الكل بحيث أننا باستكشاف الوجود نستكشف كذلك الواحد؟ فمثلا إذا كانت الماهية هي "العقل" فالواحد هو أيضا العقل الذي هو هكذا الموجود الأول والوحدة الأولى والذي يجعل سائر الأشياء تشارك في الوجود وتشارك في الوحدة بنفس المقدار. ماذا يقال في الواقع عن الواحد إلا أنه الوجود عينه أليس هو عين الموجود؟ إنسان وإنسان واحد ذلك سواء أو أن لكل شيء عددا، وكما يقال اثنان للزوج كذلك يقال واحد لشيء واحد فإذا كان العدد موجودا فمن الواضح أن الواحد موجود كذلك، ويتعين الفحص عما هو، أما إذا لم يكن العدد إلا فعلا للنفس التي تطوف بالأشياء وهي تعدها فلن يكون الواحد وجودا؛ الآن كأن العقل يقول لنا إن الموجود الذي يعدم وحدته فهو غير موجودا أصلا فيتعين النظر فيما إذا كان صحيحا أن الواحد والوجود شيء واحد في كل موجود وفي جملة الموجودات، ولكن إذا لم يكن وجود الشيء سوى كثرة أجزائه، وإذا كان يمتنع أن يكون الواحد كثرة، كان الواحد والوجود شيئين متغايرين: الإنسان حيوان وناطق

وأشياء أخرى وهذه الأجزاء الكثيرة مرتبطة بوحدة، وإذن فالإنسان غير الواحد من حيث أن الإنسان قابل للتقسمة وأن الواحد غير منقسم.

والوجود الكلى الحاوى فى ذاته جميع الموجودات هو من باب أولى شىء متكثر ومغاير للواحد وحاصل على الواحد بالمشاركة، فإن هذا الموجود الكلى حاصل على الحياة والعقل من حيث أنه ليس شيئا ميتا، فهو إذن متكثر حتى لو كان عقلا فحسب، فهو متكثر بالضرورة، وهو أكثر تكثرا إذا كان عقلا مشتملا على معانى، فإن المعانى هى. أيضا ليست واحدة هى بالأحرى أعداد سواء فى ذلك كل معنى جزئى والمعنى الشامل، وهى ليست واحدة إلا بالمعنى الذى به العالم واحد. على العموم إذن الواحد هو الحد الأول أما العقل والمعانى والوجود فليست حدودا أولى؛ كل معنى فهو مركب من عدة أشياء، وهو لا حق على هذه الأشياء والأشياء التى هو مركب منها سابقة عليه.

أما أن العقل لا يمكن أن يكون الحد الأول فهذا أيضا واضح للأسباب الآتية :

إن العقل يجب أن يقوم فى فعل التعقل والعقل الأعلى الذى لا يتأمل موضوعات خارجة عنه يتعقل ما هو قبله، لأنه باتجاهه إلى ذاته يتجه إلى ما هو قبله، فإما أنه هو نفسه موجود عاقل وموضوع معقول وحينئذ فهو مزدوج وليس بسيطا، وإذن ليس هو الواحد، وأنه يتأمل موضوعا آخر مغايرا لذاته وحينئذ الموضوع أعلى منه وسابق عليه إذ أنه يتأمل ذاته وذلك الموضوع الأعلى جميعا وحينئذ هو لاحق ولكن يجب وضع العقل على أنه موجود هو من ناحية قريب من الخير، ومن الأول وينظر إليه؛ وهو من ناحية أخرى متحد بذاته عاقل ذاته، وعاقل ذاته باعتباره جميع الأشياء؛ فهيهات إذن أن يكون الواحد وله جهات مختلفة، فالواحد ليس جملة الموجودات " من حيث أنه حينئذ لا يكون واحداً" لا العقل فإنه على هذا النحو أيضا يكون جملة الموجودات من حيث أن العقل هو هذه الجملة " ولا الوجود لأن الوجود هو كل شىء".

٣- ما الواحد إذن وما طبيعته ليس غريبا ألا تكون الإجابة يسيرة من حيث أن من العسير قول ما الموجود أو المثال، مع أن معرفتنا مرتكزة على مثل لا سيما وأن

النفس إذا مضت إلى موضوع غفل من كل صورة فهي عاجزة عن إدراكه لأنها تكون حيتئذ غير معينة لأن شيئاً لا يرسم فيها حينئذ أى أثر إن صح هذه التعبير، فتضطرب ويدخلها الخوف ألا تحصل على شيء إبداء لذا تعيا فى هذه الحالة، وتجد لذتها فى النزول ثانية وتهبط حتى تصل إلى المحسوسات حيث تستريح كما يستريح المرء على أرض صلبة، مثلها مثل البصر إذا عى من الأشياء الدقيقة وجد لذة فى ملاقة أشياء كبيرة، ولكن حين تريد النفس أن ترى بذاتها ولما كانت إنما ترى باتحادها بموضوعها وكانت واحدة بفضل هذا الاتحاد معه فهي لا تعتقد أنها أدركت ما تبحث عنه، لأنها غير مغايرة لموضوع فكرها، ومع ذلك فهكذا ينبغي أن تنهج البحوث الفلسفية فى الواحد.

فلما كان الواحد موضوع بحثنا وكنا نفحص عن مبدأ جميع الأشياء وهو الخير الأول، فلا ينبغي الابتعاد من الموضوعات التى بجوار أوائل الموضوعات والهبوط إلى أواخرها، بل ينبغي العودة من المحسوسات التى هى أواخر الموضوعات إلى أوائلها، ينبغي التحرر من جميع الرذائل من حيث أننا نتوجه نحو الخير، ينبغي أن نرتقى إلى المبدأ الباطن فينا، وأن نصير موجوداً واحداً بدل أن نكون موجودات عدة إذا أردنا أن نتأمل المبدأ والواحد. يجب أن نصير عقلاً وأن نعهد بنفسها للعقل ونوطدها فيه لكي تستيقظ فتقبل موضوع رؤية العقل، يجب أن تتأمل الواحد بالعقل دون أن تضيف إليه إحساساً ما، دون أن تقبل فى العقل أى شيء آت من الإحساس، يجب أن تتأمل أنقى الموضوعات بالعقل الخالص وبما فى العقل من أولى فالذى قد تهيأ لتأمل هذا الموضوع إذا تخيل فيه مقداراً أو صورة أو حجماً لم يكن العقل هو الذى يقود تأمله حينذاك، من حيث أن العقل خير معد لرؤية مثل هذه الموضوعات بل فعل الإحساس أو فعل الظن الذى يعقب الإحساس. يجب اتخاذ العقل نفسه شاهداً على قواه الخاصة، والعقل يستطيع أن يرى إما ما هو قبله وإما ما يخصه وإما ما يتعلق به، إن ما يتعلق به بسيط نقي وما يخصه أبسط وأنقى، وما قبله أكثر بساطة ونقاوة أى ما ليس عقلاً ولكنه متقدم على العقل.

إن العقل شيء ما وهو موجود ما، ولكن ذلك الحد ليس شيئاً ما من حيث أنه متقدم على كل شيء وهو ليس موجوداً ما لأن للموجود صورة هي صورة الموجود، وإنما ذلك الحد غفل من كل صورة حتى الصورة المعقولة.

إذن لما كانت طبيعة الواحدة مولدة لكل فهي ليست شيئاً مما تلد، هي ليست شيئاً ما وليس لها كيف ولا كم وليست عقلاً ولا نفساً "ليست في حركة ولا في سكون وليست في المكان ولا في الزمان"^(١). إنها في ذاتها إنها ماهية مفارقة لسائر الماهيات أو بالأحرى هي غفل من الماهية من حيث أنها متقدمة على كل ماهية، متقدمة على الحركة، ومتقدمة على السكون، فإن هذه الخصائص توجد في الموجودات وتجعله متكثرًا - ولكن إذا لم تكن في حركة فكيف هي ليست في سكون؟ ذلك بأن إحدى هاتين الخاصيتين: الحركة والسكون أو الاثنين جميعاً توجدان ضرورية في موجود وبأن ما هو ساكن فهو ساكن بالمشاركة في السكون، وليس هو عين السكون، وإذن فالسكون عرض ينضاف إليه فلا يبقى في بساطته؛ صحيح أننا نقول إنه علة، ولكن هذا عبارة عن إضافة عرض لا إليه بل إلينا، هذا عبارة عن القول بأننا حاصلون على شيء منه بينما هو باق في نفسه. وإذا تكلمنا بدقة فليس ينبغي أن نقول عنه لا هذا ولا ذاك بل نحاول فقط التعبير عن آرائنا الخاصة بألفاظ وذلك، بتناوله من خارج، والدوران حوله تارة من قرب وطوراً عن مسافة أبعد، تبعاً لما يعرض من صعوبات.

٤- إن كبرى هذه الصعوبات هي أننا لا نفهمه لا بالعلم ولا بحدس عقلي كسائر المعقولات بل بحضور أسمى من العلم. إن النفس لتبتعد من الوحدة ولا تكون واحدة بالإطلاق حينما تدرك موضوعاً ما بالعلم، ذلك لأن العلم قول، والقول كثرة فهي تجاوز الوحدة إذن، وتستقط في العدد والكثرة. يجب إذن الارتفاع فوق العلم وعدم الخروج من حالة الوحدة، يجب الابتعاد من العلم وموضوعاته، يجب ترك كل تأمل آخر حتى تأمل الجمال بالذات لأن الجمال متأخر عنه وآت منه، كما أن ضوء النهار آت كله من الشمس؛ لذا يقول أفلاطون إنه يمتنع قوله وكتابته^(٢) ولكن ألفاظنا

(١) أفلاطون - بارمنيدس ١٣٨ ب

(٢) بارمنيدس - ١٤٢.

ومكتوباتنا توجه نحوه، إنها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذى يريد التأمل على الطريق، ذلك لأننا نذهب إلى حد تعليمه الطريق والسبيل أما التأمل فهو فعل الذى يريد التأمل.

وعلى ذلك إذا كنا لا نتجه نحو التأمل، وإذا كانت النفس لا تدرك بهاء ذلك المقام، وإذا كانت لا تنفصل ولا تحتفظ فى ذاتها بحب المحب الذى إذا ما رأى موضوع حبه وجد فيه راحته، وإذا كان الذى يقبل النور الحق وينير نفسه بأجمعها بالاقتراب منه معوقاً فى صعوده بثقل يحول دون تأمله، وإذا كان لا يصعد منفرداً بل يحمل معه ما يفصله منه (أى من الواحد) وإذا كان لم يرد نفسه بعد إلى الوحدة "لأنه هو أى الواحد ليس غائباً من شىء وهو غائب من كل شىء، وهو حاضر وليس حاضراً إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويماسونه بتشبههم، به إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية من لدنه، وحين توجد هذه القوة فى الحالة التى كانت عليها لما اتتهم منه، كانوا أهلاً لرؤيته بقدر ما يمكن أن يكون موضوع تأمل".

وإذن إذا لم يكن بعد فى مستواه وكان باقياً خارجياً عنه لجميع هذه الأسباب أو لأنه يعوزه التعليم الاستدلالي أو الإيمان بما يلقى إليه من تعليم، فلا يلومن إلا نفسه، وليجهد نفسه فى التوحد بالابتعاد عن كل شىء. أما فيما يتعلق بعدم إيمانه بالحجج التى تعطى له فليفكرن فيما يأتى:

هـ- إن الذى يفكر أن الموجودات يدبرها الاتفاق أو قدرة تلقائية وأنها خاضعة لعلل جسيمة هو مردود بعيداً جداً عن الله وعن فكرة الواحد، وليس يتجه إليه قولنا بل إلى الذين يسلمون بطبيعة مغايرة للأجسام ويرتقون إلى النفس. فيجب إذن فهم طبيعة النفس والعلم فيما يجب أن يعلم بأنها آتية من العقل وأنها تحصل على الفضيلة بالمشاركة فى النطق الآتى من عين المصدر، ثم يجب أن يؤخذ العقل على أنه شىء آخر غير قوة الاستدلال والاستنتاج. إن الاستدلالات تتضمن عناصر منفصلة وحركة، والعلوم أقوال باطنة فى النفس وتتجلى بالفاظ لأن العقل قد أحدثها فى باطن النفس. إننا نرى العقل كما يرى الشىء المحسوس بإدراك مباشر أننا نرى أنه يسود النفس وأنه أبوها من حيث أنه العالم المعقول ويجب القول بأنه فى هدوء

وسكون يحتوى كل شىء فى ذاته وأنه الأشياء جميعاً أنه كثرة غير منقسمة ومع ذلك متميزة وليس التمايز تمايز الألفاظ المفتركة لفظاً لفظاً، ومع ذلك ليست أجزاؤه مختلطة بل إن كل جزء يبرز منفصلاً عن سائرهما مثله مثل ما فى العلوم، كل ما نعلمه فهو غير منقسم ومع ذلك فكل شىء منفصل عن الكل.

هذه هى إذن تلك الكثرة حيث الكل موجود معاً، وهذا هو ذلك العالم المعقول، إنه قريب من الأول وأن النطق ليثبت لنا أنه موجود ضرورة إذا سلمنا بوجود النفس، إنه أعلى من النفس ولكنه ليس الأول لأنه ليس واحداً ولا بسيطاً الواحد هو البسيط وهو مبدأ جميع الأشياء إنه متقدم على أرفع موجود من بين الموجودات لأن هناك بالضرورة حداً متقدماً على العقل، إن العقل يريد أن يكون الواحد ولكنه ليس الواحد وإنما هو شبيه بالواحد أنه لا يتفرق، إنه يبقى حقاً مع نفسه لأنه قريب من الأول وأنه يأتى بعده، ولكنه جرؤ على الانحراف عنه، إن الآية التى قبله هى الواحد، لا تقولن هى ما هو واحد لكى نتجنب قول الواحد كمحمول لموضوع مغاير له، الحق أن لا واحد من الأسماء يلائمه ومع ذلك ما دام يجب أن نسميه فمن الملائم أن ندعوه الواحد، لكن لا بمعنى أنه شىء له بعد صفة الواحد.

على أن من العسير جداً معرفته على هذا النحو وإنما يعرف خيراً من ذلك بمعلوله الذى هو الموجود، إنه يقود العقل إلى الموجود وطبيعته هى بحيث إنه مصدر أعظم الخيرات والقدرة المولدة للموجودات، ولو أنه يمكث فى نفسه ولا ينقص، إنه ليس فى معلولاته من حيث أنه متقدم عليها ويجب أن ندعوه الواحد ليدل عليه بعضنا بعضاً وليقودنا هذا الاسم إلى معنى غير منقسم وليوحد نفسنا ولكننا لا نقول إنه واحد وغير منقسم بنفس المعنى الذى نقول به عن النقطة والوحدة العددية، إن الواحد بهذا المعنى الأخير هو مبدأ الكم، ولم يكن الكم ليوجد لو لم يوجد أولاً الجوهر، وما يسبق الجوهر، فلا ينبغى إذن أن نطبق فكرنا على النقطة أو على الواحد العددى، بل يجب أن ندرك ما لها من مشابهة ومماثلة للواحد الأعظم فى البساطة وفى انتقاء كل كثرة وكل قسمة.

٦- ما هو إذن معنى لفظ الواحد كيف نلاثم بينه وبين فكرنا؟ أننا نسلم

بأكثر من معنئى الوحدة العددية، والنقطة فى هذين المعنيين تصرف النفس النظر عن المقدار والكثرة فتبلغ إلى حد أدنى، إنها ترتكز إلى غير منقسم ولكنه غير منقسم موجود فى المنقسم، ومن ثمت فى شئ آخر ولكن ما ليس فى شئ آخر ليس موجودا فى المنقسم وليس غير منقسم على نحو حد أدنى، وفى الواقع هو أكبر الأشياء لا بالأبعاد بل بالقدرة، فإن موجودا لا ممتدا قد يكون كبيرا بقدرته "على أن الموجودات المتأخرة عنه غير منقسمة وعديمة الأجزاء من حيث قدرتها لا من حيث حجمها". يجب التسليم أيضا بأن لا نهائيته تقوم لا فى عدم تمام مقداره أو عدم تمام عدد أجزائه، بل فى انتفاء الحدود لقدرته حينما نتصوره كمقل أو كآلة هو أكثر من ذلك وحينما نتفكر فزئد فى وحدته، فهو دائما أعظم من كل ما نستطيع تصوّره عنه، لأن له من الوحدة أكثر من فكرتنا عنه، إذ أنه فى ذاته ولا صفة له، قد يمكن تصوّر وحدته بوساطة فكرة ما هى أنه المكثف بنفسه إذ يجب أن يكون حاصلا إلى أعظم حد على صفة الاكتفاء هذه، والاستقلال والكمال فإن كل شئ متكثر وليس واحدا ففيه نقص ما دام لم يصّر واحدا بعد التكثر والجوهر مفتقر إليه ليصير واحدا، أما هو فليس مفتقرا لذاته إذ ما هو إلا ذاته، إن موجودا متكثرا لمفتقر لجميع أجزائه على السواء، وكل واحد منها فهو موجود مع سائرهما لا فى ذاته فهو مفتقر لسائرهما، مثل هذا الوجود يظهرنا على نقص فى كل جزء من أجزائه وفى جملة.

ولما كان يجب أن يوجد شئ مستقل كل الاستقلال، كان الواحد دون غيره بحيث لا يفتقر لا لذاته ولا لشئ آخر، إنه لا يطلب معونة مالا لكى يوجد ولا لكى يوجد على وجه حسن، ولا ولكى يشغل مكانه إذ لما كان علة سائر الأشياء فهو لا يستفيد منها وجوده، أما حسن الوجود فأى خير يمكن أن يوجد خارجا عنه ليس الخير حاصلا له بالعرض، من حيث أنه فى ذاته الخير بالذات. وأخيرا هو لا يشغل مكانا لا حاجة به أن يثبت فى مكان، كأنه لا يقدر أن يقوم بذاته، إن الذى يقبل وضعها هو الوجود غير المتنفس هو الثقل الذى يسقط ما دام لم يثبت ولكن سائر الموجودات تقبل وضعها به، وهى حاصلة على الوجود وفى نفس الوقت على المكان الذى يعينه لها، فضلا عن ذلك إن الافتقار والمكان نقص وليس المبدأ مفتقرا للأشياء

الآتية بعده، ولما كان مبدأ جميع الأشياء فهو ليس مفتقرا لأحدها، إذ لا يوجد افتقار إلا حين يوجد اشتهاء المبدأ.

وفوق ذلك لنفترض أن الواحد مفتقر لشيء ما فواضح أنه حينئذ يطلب ألا يظل واحدا ويكون إذن بحاجة لعنصر مفسد لذاته وكل ما يسمى حاجة فى موجود ما فله نسبة إلى خير هذا الموجود وبقائه، وإذن فليس هناك خير ما بالإضافة إليه وليست له إرادة، إنه فوق الخير وليس هو خير ذاته ولكنه الخير الأعظم لسائر الأشياء، من جهة ما هى كفو لأن تقبل منه شيئا، وهو خلو من الفكر لكيلا يكون فيه تغاير وليست له حركة، إنه متقدم على الحركة وعلى الفكر؛ إذ فيم حساه يفكر إلا أن يفكر فى ذاته وحينئذ قبل أن يفكر يكون جاهلا ويكون مفتقرا لفكر كى يعرف نفسه، هو الذى يكفى لنفسه كل الكفاية، وإذن فليس بصحيح أنه لكونه لا يعرف ذاته ولا يعقل ذاته يكون فيه جهل، إذ أنه لكى يكون هناك جهل يجب أن يكون هناك موجود آخر، وأن يجهل الواحد الآخر أما هو وهو متوحد فليس هناك آخر يعرفه أو يجهله، ولما كان مع ذاته لم يكن بحاجة لفكر ذاته ولكن لا ينبغي أن يقال عنه حتى "إنه مع ذاته مخافة ألا نستبقى له الوجود، يجب أن ننفى عنه التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء، يجب أن نضعه لا فى طائفة الموجودات المفكرة بل بالأحرى فى طائفة الفكر لأن الفكر لا يفكر ذاته، ولكنه علة فى أن موجودا آخر يفكر وليست العلة عين معلولها. إذن فما هو علة جميع الأشياء ليس شيئا منها ولا ينبغي تسميته خيرا بالذات من حيث أنه يحدث الخير ولكنه بمعنى آخر الخير بالذات الذى يفوق سائر الخيرات.

٧- إذا لم يكن لك عنه سوى فكرة غامضة بسبب أنه ليس واحدا من هذه الأشياء فوجه فكرك إلى الأشياء لكى تتأمله، ولكن فى تأملك لا تدع فكرك يسرع إلى الخارج، فإنه ليس قائما فى مكان كذا أو كذا، أنه يحرم سائر الأشياء من ذاته، إنه هنا حاضر لمن يستطيع، غائب لمن لا يستطيع، ليس يمكن التفكير فى موضوع إذا كنا نفكر فى آخر ونمكث بجانب هذا الآخر، لا ينبغي إضافة شيء للموضوع المتعقل إذا أردنا أن نتعقل هذا الموضوع فى ذاته، كذلك يجب أن نفهم تمام الفهم أن ليس يمكن تعقله ما دام فى النفس صورة موضوع آخر، ومادامت هذه الصورة فيها

بالفعل، كما أنه ليس يمكن للنفس المأخوذة والمشغولة بموضوع أن تقبل الموضوع المضاد، ولكن كما يقال عن الهيولى إنه ينبغي أن تكون خلوا من الكيفيات لكي تقبل صور الكيفيات جميعا كذلك ومن باب أولى يجب أن تكون النفس خلوا من الصور لكي لا يحل فيها أى مانع يمنعها من أن تمتلئ وتستثير بالطبيعة الأولى.

إذا كان الأمر كذلك فلنعتزل العالم الخارجى ولننتوجه بكليتنا إلى الداخل لا نحنون على الأشياء الخارجية، ولنجهلن كل شئ: أولا بأن نعد نفسنا للتأمل ثم فى وقت التأمل بأن نطرد منها كل صورة، ولنجهلن حتى كوننا نحن الذين نتأمل وبعد أن نكون اتحدنا به واتصلنا به اتصالا كافيا فلنذهبن نقل للآخرين إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك (يقصد العالم المعقول) "ولا شك أنه بسبب مثل هذا الاتحاد دعى مينوس أليف زوس - ومن ذكره الذى كان يحفظه - وضع قوانين هى صورته وكان يتشبع من مماسة الإله لكى يضع قوانينه" أو إذا اعتبرنا المشاغل السياسية غير لاثقة بنا فلنمكثن إن أردنا فى تلك المنطقة العلوية، وهذه حالة الذى أكمل التأمل يقول أفلاطون: إن الله ليس خارجا عن أى موجود، إنه فى جميع الموجودات، ولكنهم لا يعلمون، إنهم يهربون بعيدا منه أو بالأحرى بعيدا من أنفسهم، وهم إذن لا يستطيعون إدراك الذى هربوا منه ولا البحث عن آخر بعد أن أهلكوا أنفسهم، الابن الذى يجن ويخرج من طوره هل يعرف أباه؟ ولكن الذى يتعلم من هو يعلم أيضا من أين يأتى:

٨- إذن إذا عرفت نفس ذاتها، إذا علمت أن حركتها ليست فى خط مستقيم إلا إذا كانت متقطعة، وأن حركتها الطبيعية حركة دائرية لا حول نقطة خارجية بل حول مركز، وإذا علمت أن المركز أصل الدائرة، فستدور حول المركز الذى خرجت وستتعلق به وستتجمع صوب هذه النقطة التى كان يجب أن تتوجه إليها جميع النفوس والتى لا تتوجه إليها إلا نفوس الآلهة أبدا، إذا انتقلت إليها النفوس كانت آلهة، إذا أن الإله هو موجود متعلق بالواحد وما ينحرف عنه بعيدا جدا هو الرجل العامى والحيوان - ما كنا نبحث عنه هل هو مركز كمركز النفس، ألا ينبغي الاعتقاد أنه شئ آخر؟ إنه النقطة التى تتطابق عندها جميع هذه المراكز المسماة هكذا بالمائلة مع مركز دائرة مرئية، إذ أن النفس ليست دائرة بمعنى شكل

هندسى وإنما يعنى هذا أن الطبيعة القديمة موجودة فيها وحولها، وأن النفوس خرجت من هذه الطبيعة بل أنها منفصلة عنها بالكلية. فى حالتنا الراهنة جزء منها يمسكه الجسم "كما لو كانت قدما فى الماء وباقى الجسم فوق" فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الذى لا يسبح فيه ونرتبط بوساطة مركزنا الكلى كما تتطابق مراكز الدوائر الكبرى لفلك من الأفلاك ومركز الفلك الحاوى للدوائر، ونجد فيه راحتنا. لو كانت هذه الدوائر دوائر جسمية ولم تكن دوائر النفس لكانت تكون مرتبطة بالمركز حسب نسبة مكانية. ولما كان المركز فى نقطة معينة كانت تكون الدوائر حوله، ولكن لما كانت النفوس معقولة وكان هو فوق العقل، يجب التفكير أن الرباط الذى به يرتبط الموجود المتعقل بالموضوع يتم بقوى مختلفة، وبالأحرى أن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكله، ويرتبط به بسبب اشتراكهما فى الطبيعة حين لا يحول حائل، إذ أن الأجسام يمنع بعضها بعضا من الاشتراك فيما بينها، أما الموجودات اللاجسمية فلا يعوقها الجسم، و ما يباعد بينها ليس المكان، بل التغيرات والاختلاف، وحين يزول التغيرات، فإن الموجودات وقد صارت غير مختلفة تصير حاضرة بعضها لبعض.

وإذن فهو الذى لا يتضمن اختلافا ما، وهو حاضر دائما ولكننا لا نحضر لديه إلا متى زال عنا التغيرات، إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به، ولكننا إذا كنا دائما حوله فنحن لا ننظر دائما صوبه، الجوقة تؤلف دائما دائرة حول رئيسها وهى تغنى، و لكنها قد تتحول صوب النظارة وإنما حين تتجه صوبه تغنى كما ينبغي وتؤلف دائرة كاملة كذلك نحن نحيط به هو دائما وحينما تكف عن الإحاطة به يحل بنا الدمار الكلى وننعدم من الوجود ولكننا لسنا دائما متجهين صوبه وحينما ننظر صوبه فتلك غايتنا وراحتنا ولا يعود صوتنا ينشز ونرقص حقا حوله رقصا ملهما.

٩- فى هذا الرقص نتأمل ينبوع الحياة ينبوع العقل مبدأ الوجود علة الخير أرومة النفس، جميع هذه الأشياء لا تفيض منه بانتقاص جوهره فإنه ليس كتلة جسمية وإلا كانت معلولاته دائرة، ولكنها سرمدية لأن مبدأها يظل هو هو لا ينقسم فيما بينها، بل يظل تاما، لذا كانت معلولاته أيضا باقية كالضوء الذى يبقى ما

بقيت الشمس إذ لا فاصل بينه وبينها، ولسنا مفصولين عنه ولو انسابت إلى نفسنا الطبيعية الجسمية وجذبتنا إليها، به يتاح لنا أن نحيا ونحفظ وجودنا ولكنه لا ينصرف بعد هاتين الهبتين بل يستمر على توفير حاجتنا ما بقى هو هو أو بالأحرى فى هذه الحياة العادلة نفسها نحنو عليه وعلى خيرنا، وليس بعدنا عنه بعدا مكانيا وإنما هو فقط تضال وجود، فى هذه الحياة العاجلة عينها تستريح النفس من الشر باعتزالها فى منطقة بريئة من الشر، فى هذه الحياة العاجلة عينها تعرف النفس بالعقل ونبلى إلى الوجود التام، فى هذه الحياة العاجلة عينها توجد الحياة الحقّة (متى كنا متصلين بالله) إن الحياة الراهنة متى كانت خلوا من الله ما هى إلا أثر أو صورة من الحياة هناك، وإن هذه الحياة المثلى هى فعل العقل. وهى بهذا الفعل تلد آله من بقائها ثابتة بفضل إتصالها بالواحد أنها تلد الجمال والعدالة والفضيلة، إن النفس التى يخضبها الله مليئة بجميع هذه الخيرات، وهذا الإخصاب هو بالإضافة إليها الأول والآخر: هو الأول لأنها مشتقة من تلك المنطقة البعيدة، وهو الآخر لأن الخير بالذات هناك، وأنها حينما يتصل هناك تعود ما كانت، أما هنا فالسقطه والمنفى وفقدان الأجنحة (على تعبير أفلاطون فى فيدروس)^(١).

ولكن ما يدل على أن الخير بالذات هناك هو المحبة المساوقة للنفس حسب أسطورة اتحاد إيروس بالنفوس، الأسطورة التى نراها فى التصاوير وفى القصص. لما كانت النفس مغيرة لله ولكنها آتية منه فإنها تحبه بالضرورة، فإذا كانت هناك أحبته حبا سماويا، أما هنا فهى لا تحبه إلا حبا عاديا، هناك أفروديت السماوية وهنا أفروديت الشعبية الشبيهة ببنت الهوى، وكل نفس فهى أفروديت، وهذا ما يعنيه "ميلاد أفروديت وميلاد إيروس فى نفس الوقت". وإذن فالنفس تحب الله بالطبع وتريد الاتحاد به كالعذراء تحب أبا شريفا حبا شريفا.

تصل النفس للميلاد كالعذراء أغراها وعد بالزواج، ولما كانت انتقلت إلى حب كائن ثان فقد انفصلت عن أبيها قسرا، ولكنها لم تعد تشعر إلا بالكراهية لهذا القسر فإذا ما ظهرت من أدران هذا العالم وأعدت للعودة إلى أبيها كانت فى فرح أما

(١) فيدروس ص ٢٤٦ - ٢٤٨ ح.

الذين يجهلون هذه الحال فليتخيلوا تبعا للحب فى هذه الدنيا كيف يكون لقاء أحب موجود؟ إن الأشياء التى نحبها هنا فانية زائلة فنحن لا نحب إلا أشباحا لاقرار لها، ونحن لا نحبها حقاً، وهى ليست الخير الذى نطلبه، إن الموضوع الحق لحبنا هو هناك، ونحن نستطيع أن نتحد به وأن نأخذ نصيبا منه وأن نحصل عليه حقا إذا نحن كففنا عن تبديد أنفسنا فى الجسد.

كل من رأى يعلم ما أقول، هو يعلم أن النفس تحصل على حياة أخرى حين تقربه وتحضر لديه وتشارك فيه، فى هذه الحالة هى تعلم أن الذى يمنح الحياة الحققة هو هناك، ولا تعود تحتاج إلى أى شىء مطلقا، بل على العكس يتعين عليها أن تطرح كل ما عداه وتقتصر عليه وحده، يتعين عليها أن تصير إياه وحده بأن تحذف كل زيادة، حينئذ نحاول أن نخرج من هنا ونغضب على الروابط التى تربطنا بسائر الموجودات ونرجع إلى أنفسنا. فإذا لا جزء منا إلا وهو متصل بالله وحتى هنا نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤى، نرى أنفسنا ساطعين نورا، مليونين نورا، معقولا أو بالأحرى نصير نحن نورا خالصا وموجودا خفيفا غير ذى ثقل، نصير إلها أو بالأحرى نكون إلها، تحرقنا حميا الحب ريثما نسقط تحت الثقل وتذبل تلك الزهرة.

١٠- لم إذن لا نمكث هناك؟ ذلك أننا لم نخرج بعد من هنا تمام الخروج ولكن سيأتى وقت يكون فيه التأمل متصلا لا يعوقه عائق من الجسم، إن جزءنا الذى يرى ليس هو الجزء الذى يعوقه ذلك العائق وحتى إذا انقطع عن التأمل فإن نشاطه يتجلى فى المعرفة العلمية التى تقوم فى براهين وفى أدلة وفى حوار للنفس مع نفسها ولكن فعل الرؤية وقوة الرؤية ليسا النطق، إنها خير من النطق مقدمان عليه وأعلى منه كتقدم موضوعهما وعلوه، إن الموجود الذى يرى إذا رأى نفسه فى ذلك الوقت سيرى نفسه شبيها بموضوعه، وفى اتحاده بذاته سيحسن نفسه شبيها بهذا الموضوع وفى مثل بساطته ولكن قد لا ينبغى استخدام هذا التعبير، سيرى "إن الموضوع الذى يراه" من حيث أنه يجب القول أن هناك شيئين ذاتا ترى وموضوعا يرى وأن القول بأن الاثنين واحد يكون من الجرأة بمكان "إن الموضوع الذى يراه إذن هو لا يراه بمعنى أنه يميزه من نفسه، وأنه يتصور ذاتا وموضوعا، لقد صار موجودا

آخر ولم يعد هو نفسه فهناك لا يعاون شيء منه على التأمل ، إنه متوفر كله على موضوعه وهو معه شيء واحد كأنه طابق بين مركزه الخاص والمركز الكلى. وحتى فى هذه الدنيا حين يلتقيان فهما لا يؤلفان إلا موجودا واحدا ولا يعودان اثنين إلا حين يفترقان، لذا كان جدا عسير التعبير عما هو هذا التأمل كيف نقول إنه هو موضوع مختلف عنا، ولم نكن نراه مختلفا بل كنا نراه متحدا بنا حين كنا نتأمله.

١١- ذلك ما يعنيه الأمر الصادر فى الأسرار بالألا يكشف شيء لغير المريدين والحق أنه إنما لكون الله لا يكشف يؤبى أن يكشف لمن لم يسعد برؤيته بنفسه ، لما لم يعد لها شيئا وكانت الذات التى ترى لا تؤلف إلا واحدا مع الموضوع المرنى "أو بالأحرى المتحد بها" فإننا حين نذكر بعد هذا الاتحاد به نحصل فى أنفسنا على صورة لهذه الحال.

إن الموجود الذى كان يتأمل حينذاك هو نفسه واحدا ولم يكن فيه اختلاف أصلا مع نفسه ولا من جهة من الجهات ولم يكن فيه انفعال أصلا، وفى صعوده لم يعد فيه غضب ولا شهوة ولا نطق بل ولا فكر وما دام يجب التصريح نقول: إنه هو لم يعد موجودا فقد انتزعت النشوة من نفسه واختطفته فهو يجد نفسه فى حال ساكن هادىء: ولما كان لا ينصرف عن ذات الواحد فهو لم يعد يدور حول نفسه ولكنه يبقى بلا حراك بالمرة وقد صار السكون بعينه. فلا تستلفت الأشياء الجميلة أنظاره إذ أنه ينظر إلى ما فوق، الجمال بالذات عينه وقد جاوز حتى جوقة الفضائل مثله مثل الذى يبلغ إلى داخل الهيكل فيترك وراءه التماثيل المنصوبة فى الصحن، أنها ستكون أول ما يرى حين يخرج من الهيكل بعد أن يكون تأمله باطنا، وبعد أن يكون اتحد لا بتمثال ولا بصورة للإله، بل بالإله نفسه ولن تكون رؤيته إياها إلا تأملا من المرتبة الثانية، ولكن التأمل الذى كان له داخل الهيكل هل كان تأملا حقا؟ كلا من غير شك ولكنه ضرب من الرؤية مختلف عن التأمل كل الاختلاف، هو خروج من الذات، تبسيط للذات، ترك للذات، اشتهاؤ تماس، وقوف، إدراك ملامة، إن تأمل ما فى الهيكل، وحالنا يريد أن ينظر على نحو آخر لا يبقى شيء.

تلك صور وتلك أنحاء فسر بها بالألغاز أكثر الأنبياء علما، رؤية الله، ولكن الكاهن العالم يدرك اللغز، وإذا ما جاء هناك بلغ تأملا حقا للهيكل وحتى إذا لم

يجد، وحتى إذا فكر أن الهيكل غير منظور بالمرة، إنه المصدر والمبدأ فسيعلم علم اليقين أن المبدأ لا يرى إلا بالمبدأ وأن الشبيه لا يتحد إلا بالشبيه، ولن يغفل أيا من العناصر الإلهية التي قد تحتويها النفس، وقبل التأمل، تنتظر الباقي من التأمل، الباقي هو للذي صعد فوق الأشياء جميعاً، لأنه ما هو قبل الأشياء جميعاً، فإن النفس تأبى بالطبع الذهاب إلى اللاوجود المطلق، وحين تهبط، تذهب بالشر وهو لا وجود، ولكن لا مطلق اللاوجود، وفي الاتجاه المقابل لا تذهب إلى موجود مغاير لها ولكنها تعود إلى نفسها فلا تكون حينئذ في شيء غير نفسها، ولكن حالاً توجد في نفسها فحسب ولا تعود في الموجود، تكون بذلك فيه فإنه هو وجود ليس ماهية ولكنه "ما بعد الماهية" للنفس التي يتحد بها.

وإذا رأينا أنفسنا نصير إياه، واعتبرنا أنفسنا صورة له، وإذا صدرنا عنه تقدمنا كما نتقدم الصورة حتى نمودجها ووصلنا إلى خاتمة المطاف، وإذا سقط الإنسان من مرتبة التأمل فهو يستطيع أن يبعث الفضيلة التي فيه، فيفهم حينئذ جمال نظامه الباطني، ويستعيد خفة نفسه، وبواسطة الفضيلة يصل إلى العقل وبواسطة الحكمة يصل إليه تلك هي حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء أعني التحرر من أشياء هذه الدنيا والضيق بها والهرب وحدنا إليه وحده.

نصوص مختارة

(٢)

من

كتاب "ما بعد الطبيعة" (١)

مصطلحات فلسفية

Beginning	Cause
Element	Nature
Necessary	One
Prior	Potency
Quantum	Quality
Limit	Affection
Privation	Part
Awhole	Race
The false	Accident

(١) المقالة الخامسة (دلتا) ترجمة . D. W. Ross

- البداية (1)(BEGINNING)· means (1) that part of a thing.
 35 from which one would start First. e.g. a line
 1013A or a road has a beginning in either of the
 contrary directione. (2) That from which each
 thing would best be originatedm e, g. even in
 learning we must sometimes begin not from
 the first point and the beginning of the
 subject, but from the point from which we
 should learn most essily. (3) That from
 5 which, as an immanent part, a thing first
 comes to be, e. g as the keel of a ship and the
 foundation of a house, while in animals some
 suppose the heart, others the brain, others
 some other part, to be of this nature. (4) That
 from wnich, not as an immanent part, a thing
 first, comes to bo, and from which the
 movement or the change naturally first
 begins, as a child comes from its father and
 10 its mother, and a fight from abusive language.
 (5) That at whose will that which is moved is
 moved and that which changes changes, e. g.
 the magistracies in cities, and oligarchies and
 monerchies and tyrannies, are called archai

15

and so are the arts' and of these especially the architectonic arts. (6) That From which a thing can first be known- this also is called the beginning of the thing, e. g. the hypotheses are the beginnings of demonstrations. (Causes are spoken of in an equal number of senses; for all causes are beginnunge,) It is common, thaen to all beginnings to be the first point from which a thing either is or comes to be or is Known; but of these some are immanent in the thing and others are outside. Hence the nature of a thing is a beginning, and so is the elemnet of a thing, and thought and will, and essence, and the final cause – for the good and the beautiful are the beginning both of the knowledge and of the movement of many things.

20

السبب

25

(2) CAUSE mens (1) that from which, ae immanent material, a thing comes into being, e. g. the bronze is the cause of the statue and the silver of the saucer, and so are the classes which include these. (2) the form or pattern, i.e. the definition of the essence and the classes which include this (e.g. the ratio 2:1 and number in general are causes of the octave), and the parts included in the definition. (3) That from which

30 the change or the resting from change first begins; e.g. the adviser is a cause of the action, and the father a cause of the child, and in general the maker a cause of the thing made and the change – producing of the changing. (4) The end' i.e. that for the sake of which a thing is, e.g. health is the cause of walking. For why does one walk?, we say; 'that one may be healthy;

35 and in speaking thus we think we have given the cause, The same is true of all the means that intervene before the end, when something else has put the process in motion, as e.g. thinning or purging or drugs or in instruments intervene

1013 b before health is reached; for all these are for the sake of the end, though they differ from one another in that some are instruments and others are actions.

These, then are practically all the senses in which causes are spoken of, and as they are spoken of in several senses it follows both that

5 there are several causes of the same thing and in no accidental sense (e.g. both the art of sculpture and the bronze are causes of the statue not in respect of anything else but qua statue; not, however in the same way, but the one as matter and the other as source of the movement), and that things can be causes of one

another (e. g. exercise of good condition, and the latter of exercise; not however, in the same way, but the one as end and the other as source of movement). — Again, the same thing is the cause of contraries; for that which when present causes a particular thing we sometimes charge, when absent, with the contrary, e. g. we impute the shipwreck to the absence of the steersman, whose presence was the cause of safety; and both — the presence and the privation — are causes as sources of movement.

All the causes now mentioned fall under four senses which are the most obvious — For the letters are the cause of syllables, and the material is the cause of manufactured things, and fire and earth and all such things are the causes of bodies, and the parts are causes of the whole, and the hypotheses are causes of the conclusion, in the sense that they are that out of which these respectively are made: but of these some are causes as the substratum (e. g. the parts). others as the essence (the whole, the synthesis, and the form). The semen, the physician, the adviser, and in general the agent, are all sources of change or of rest. The remainder are causes as the end and the good of the other things; for that for the sake of which

other things are tends to be the best and the end of the other things; let us take it as making no difference whether we call it good or apparent good.

These, then, are the causes, and this is the number of their kinds, but the varieties of causes are many in number, though when summarized these also are comparatively few.

30 Cases are spoken of in many senses, and even of those which are of the same kind some are causes in a prior and oth in a posterior sense, e. g. both 'the physician' and 'the professional man' are causes of health' and both 'the ratio 2:1' and 'number' aer causes of the octave, and the classes that include any particular cause are always cause are always causes of the particular effect.

Again, there are accidental causes and the
35 Classes which include these, e.g. whil in one senes, 'the sculptor' causes the statue, in another
1014 A sense 'polyclitus' causes it, because the sculptor happens to be Polyclitus; and the classes that include the accidental cause are also causes e.g. 'man' - or in general 'animal' is the cause of the
5 statue, because Polyclitus is a man, and man is an animal. Of accidental causes also some are more remote or nearer than others, as, for

- instance, if 'the white' and 'the musical' were called causes of the statue, and not only 'Polyclitus' or 'men'. But besides all these varieties of causes, whether proper or accidental, some are called causes as being able to act, others as acting; e. g. the cause of the house's being built in a builder, or a builder
- 10 who is building. - The same variety of language will be found with regard to the effects of causes; e. g. a thing may be called the cause of this statue or of a statue or in general of an image, and of this bronze or of bronze or of matter in general; and similarly in the case of accidental effects. Again, both accidental and proper causes may be spoken of in combination, e. g. we may say not 'polyclitues' nor 'the
- 15 'sculptor, but' polyclitus the sculptor.
- 20 Yet all these are but six in number, while each is spoken of in two ways; for (A.) they are causes either as the individual, or as the genus, or as the accidental, or as the genus that includes the accidental, and these either as combined, or as taken simply; and (B) all may be taken as acting or as having a capacity. But they differ inasmuch as the acting cases, i.e. the individuals, exist, or do not exist, simultaneously with the things of which they are

causes, e. g. this particular man who is healing,
with this particular man who is recovering
health, and this particular builder with this
particular thing that is being built; but the
25 potential causes are not always in this case; for
the house does not perish at the same time as
the builder.

النصر (3) 'ELEMENT' means (1) the primary
componet immanent in thing, and indivisible in
kind into other kinds; e. g. the elements of
speech are the parts of which speech consists
and into which it is ulitimately divided, while
30 THEY are no longer divided inio other forms of
speech different in kind from them, If they ARE
divided, their parts are of the same kind, as a
part of water is water (while a part of the
syllable is not a syllable). Similarly those who
speak of the elements of bodies mean the things
into which bodies are ultimately divided, while
THEY are no longer divided into other things
35 differing in kind; and whether the thinge of this
sort are one or more, they call these elements.
The so- called dements af geometrical proofs,
and in general the elements of demonstrations,
have a similar character; for the primary
demonstrations, each of which is implied in
1014 B many demonstrations, are called elements of

demonstrations, and the primary syllogisms, which have three terms and proceed by means of one middle, are of this nature. (2) People also transfer the word 'element' from this meaning and apply it to that which, being one and small, is useful for many purposes, for which reason
 5 what small and simple and indivisible is called an element. Hence come the facts that the most universal things are elements (because each of them being one and simple is present in a plurality of things, either in all or in as many as possible), and that unity and the point are thought by some to be first principles.

Now, since the so-called genera are universal and indivisible (for there is no definition of
 10 them), some say the genera are elements, and more so than the differentia, because the genus is more universal; for where the differentia is present, the genus accompanies it, but where the genus is present, the differentia is not always so. It is common to all the meanings that the
 15 element of each thing is the first Component immanent in each.

الطبيعة (4) NATURE means (1) the genesis of growing things — the meaning which would be suggested if one were to pronounce they in PHYSIS long. (2) That immanent part of a growing thing, from

which its growth first proceeds- (3) The source
 from which the primary movement in each
 20 natural object is present in it in virtue of its own
 essence. Those things are said to grow which
 derive increase from something else by contact
 and either by organic unity, or by organic
 adhesion as in the case of embryos. Organic
 unity differs from contact, for in the latter case
 there need not be anything besides the contact,
 but in organic unities there is something
 identical in both parts, which makes them grow
 25 together instead of merely touching, and be one
 in respect of continuity and quantity, though not
 of quality.- (4) 'Nature' means the primary
 material of which any natural object consists or
 out of which it is made, which is relatively
 unshaped and cannot be changed from its own
 potency, as e.g. bronze is said to be the nature of
 a statue and of bronze utensils, and wood the
 nature of wooden things; and so in all other
 cases; for when a product is made out of these
 materials, the first matter is preserved
 throughout. For it is in this way that people call
 the elements of natural objects also their nature,
 some naming fire, others earth. others air, water,
 others something else of the sort, and some
 35 naming more than one of these, and others all of

them. — (5) 'Nature' means the ESSENCE of natural objects, as with those who say the nature is the primary mode of composition, or as Empedocles says:-

1015A Nothing that is has a nature But only mixing and parting of the mixed, and nature is but a name given them by men.

Hence as regards the things that are or come to be by nature though that FROM WHICH they naturally come to be or are is already present, we say they have not their nature yet, unless they have their form or shape. That which comprises both of these² exists By nature, e.g. the animals and their parts, and not only is the first matter nature (and this in two senses, either the first, counting from the thing, or the first in general e.g. in the case of works in bronze, is first with reference to them, but in general perhaps water is first, if all things that can be
10 melted are water), but also the form or essence, which is the end of the process of becoming. —
(6) By an extension of meaning from this sense of 'nature' every essence in general has come to be called a 'nature' because the nature of a thing is one kind of essence.

From what has been said, then, it is plain that nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves, as
 15 such, a source of movement, for the matter is called the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature because they are movements proceeding from this. And nature in this sense is the source of the movements of natural objects, being present in them somehow, either potentially or in complete reality.

(5) الضرورة We call 'NECESSARY' (1) (a) that without Which, as a condition, a thing cannot live; e. g. breathing and food are necessary for an animal; for it is incapable of existing without these; (b) the conditions without which good cannot be or come to be, or without which we cannot get rid or be freed of evil e. g. drinking the medicine is
 25 necessary in order that we may be cured of disease, and a man's sailing to Aegina is necessary in order that he may get his money. – (2) The compulsory and compulsion. i.e. that which impedes and tends to hinder, contrary to impulse and purpose. For the compulsory is called necessary (whence the necessary is painful, as Evenus says: 'For every necessary is over irksome'). And compulsion is a form of

30 necessity, as Sophocles says: 'But force
 necessitates me to this act; And necessity is held
 to be something that cannot be persuaded – and
 rightly, for it is contrary to the movement which
 accords with purpose and with reasoning. –
 (3) we say that that which cannot be otherwise
 is necessarily as it is. And from this sense of
 35 'necessary' all the others are somehow derived;
 for a thing is said to do or suffer what is
 necessary in the sense of compulsory, only
 when it cannot act according to its impulse
 1015B because of the compelling force – which implies
 that necessity is that because of which a thing
 cannot be otherwise; and similarly as regards
 the conditions of life and of good; for when in
 the one case good, in the other life and being;
 5 are not possible without certain conditions,
 these are necessary, and this kind of cause is a
 sort of necessity. Again demonstration is a
 necessary thing because the Conclusion Cannot
 to be otherwise, if there has been demonstration in
 the unqualified sense; and the causes of this
 necessity are the first premisses, i. e. the fact
 that The propositions from which the syllogism
 proceeds cannot be otherwise. Now some things
 owe their necessity to something other than
 themselves; others do not, but are themselves

the source of necessity in other things.

- 10 Therefore the necessary in the primary. And
strict sense in the simple; for this does not admit
of more states than one, so that it cannot even be
in one state and also in another, for it did it
would already be in more than one. If then,
there are any things that are eternal and
15 unmovable, nothing compulsory or against their
nature attaches to them.

- (6) الواحد 'ONE' means (1) that which is one by accident
(2) that which is one by its own nature (1)
Instances of the accidentally one, are 'Coriscus
and what is musical', and 'musical coriscus',
(for it is the same thing to say 'coriscus and
what is musical' , and 'musical coriscus'), and
'what is musical and what is just', and 'musical
coriscus and just coriscus'. For all of these are
20 called one by virtue of an accident, 'what is
just and what is musical' because they are
accidents of one substance, 'what is musical and
coriscus' because the one is an accident of the
other; and similarly in a sense 'musical coriscus'
is one with 'coriscus' because one of the parts of
25 the phrase is an accident of the other i. e.
'musical' is an accident of coriscus; and
'musical coriscus' is one with 'just coriscus'.
because one part of each is an accident of one

and the same subject. The case is similar if the accident is predicated of a genus or of any universal name, e.g. if one says that man is the same as 'musical man'; for this either because 'musical' is an accident of man, which is one substance, or, because both are accidents of some individual; e.g. coriscus. Both, however, do not belong to him in the same way. But one presumably as genus and included in his substance, the other as a state or affection of the substance.

- 35 The things, then, that are called one in virtue of an accident, are called in this way. (2) Of things that are called in virtue of their own nature some (a) are called because they are continuous, e. g. a bundle is made one by a band, and pieces of wood are made one by glue; and a line even, even if it is bent, is called one if it is continuous, as each part of the body is, e.g. the leg or the arm. Of these themselves, the continuous by nature are more one than the continuous by art. A thing is called continuous which has by its own nature one movement and cannot have any other; and the movement is one when it is indivisible, and it is indivisible in respect of time. Those things are continuous by their own nature which are one not merely by

contact; for if you put pieces of wood touching one another you will not say these are one piece of wood or one body or one CONTINUOUS of any other sort. Things, then that are continuous in any way are called one, even if they admit of being bent, and still more those which cannot be bent; e. g. the shin or the thigh is more one than the leg, because the movement of the leg need not be one. And the straight line is more one than the bent; but that which is bent and has an angle we call both one and not one, because its movement may be either simultaneous or not simultaneous; but that of the straight line is always simultaneous, and no part of it which has magnitude rests while another moves, as in the bent line.

(b) (i) Things are called one in another sense because their substratum does not differ in kind; it does not differ in the case of things whose kind is indivisible to sense. The substratum meant is either the nearest to, or the farthest from, the final state. For, on the one hand, wine is said to be one and water is said to be one, QUA indivisible in kind; and on the other hand, ALL juices, e. g. Oil and wine, are said to be one and so are all things that can be melted, because the ultimate substratum of all is the

same; for all of these are water or air.

(ii) Those things also are called one whose genus is one though distinguished by opposite differentiae – these too are all called one because the genus which underlies the differential is one (e. g. horse, man and dog form a unity, because all are animals), and indeed in a way similar to that in which the matter is one. These are sometimes called one in this way, but sometimes it is higher genus that is said to be the same (if they are *INEIMAE* of their genus)- the genus above the proximate genera, e.g. the isosceles and the equilateral are
30 one and the same *FIGURE* because both are triangles; but they are not the same triangles;

(e) Two things are called one, when the definition which states the essence of one is indivisible from another definition which shows us the other (though *IN ITSELF* every definition
35 is divisible). Thus even that which has increased or is diminishing is one, because its definition is one, as, in the case of plane figures, is the
1016 B definition of their form. In general those things the thought of whose essence is indivisible, and cannot separate them either in time or in place or in definition, are most of all one, and of these especially those which are substances. For in

general those things that do not admit of it; e. g.
5 if two things are indistinguishable QUA man;
they are one kind of man; if QUA animal, one
kind of animal; if QUA magnitude, one kind of
magnitude. -- Now most things are called one
because they either do or have or suffer or are
related to something else that is one, but the
things that are primarily called one are those
whose substance is one -- and one either in
continuity or in form or in definition; for we
count as more than one either things that are not
10 continuous, or those whose form is not one, or
those whose definition is not one.

While in a sense we call anything one if it is a
quantity and continuous, in a sense we do not
unless it is a whole, i. e. unless it has unity of
form; e.g. if we saw the parts of a shoe put
together anyhow we should not call them one all
15 the same (unless because of their continuity);
we do this only if they are put together so as to
be a shoe and to have already a certain single
form. This is why the circle is of all lines most
truly one, because it is whole and complete. (3)
The ESSENCE of what is one is to be some
kind of beginning of number, for the first
measure is the beginning, since that by which
we First Know each class is the first measure of

20 the class; the one; then, is the beginning of the Knowable regarding each. But the one is not the same in all classes. For here it is a quarter-tone, and there it is the vowel or the consonant; and there is another unit of weight and another of movement. But everywhere the one is indivisible either in quantity or in kind. Now that which is indivisible in quantity is called, a
 25 unit if it is not divisible in any dimension and is without position, a point if it is not divisible in any dimension, and has position, a line if it is divisible in one dimension, a plane if in two, a body if divisible in quantity in all – i.e. in three-dimensions. And, reversing the order, that which is divisible in two dimensions is a plane, that which is divisible in one a line, that which
 30 is in no way divisible in quantity is a point or unit – that which has not position a unit, that which has position a point.

Again, some things are one in number, other in species, other in genus, others by analogy; in number those whose matter is one, in species those whose definition is one, in genus those to which the same figure of genus thus is which the same figure of predication applies⁽³⁾ by analogy those which are related as a third thing is to a fourth the latter kinds of unity are

always found when the former are; e. g. things that are one in number are also one in species, while things that are one in species are not all one in number, but things that are one in species
 1017 A are all one in genus, while things that are so in genus are not all one in species but are all one by analogy; while things that are one by analogy are not all one in genos.

Evidently 'many' will have meanings opposite to those of 'one'; some things are many because
 5 they are not continuous, others because their matter – either the proximate matter or the ultimate – is divisible in kind, others because the definitions which state their essence are
 المتكثف (11) more than one. The word 'PRIOR' and posterior are applied, (1) to some things (on the assumption that there is a first, i. e. a beginning, in each class.) because they are nearer some beginning determined either absolutely and by
 10 nature, or by reference to something or in some place or by certain people; e.g. things are prior in place because they are nearer either to some place determined by nature (e. g. the middle or the last place), or to some chance object; and that which is further is posterior.

(3) Sc. The same category.

15 - Other things are perior in time; some by
 being further from the present, i.e. in the case of
 past events (for the Trojan war is prior to the
 persian, because it is further from the present),
 others by being nearer to the present, i. e. in the
 case of future events (for the Nemean games are
 prior to the pythian, if we treat the present as
 20 beginning and first point, because they are
 nearer the present). Other the things are prior in
 movement; for that which is nearer the first
 mover is prior (e.g. the boy is prior to the man);
 and the prime mover also is a beginning
 absolutely. - Others are prior in power; For that
 which exceeds in power, i.e. the more powerful,
 is prior, and such is that according to whoses
 will the other - i. e. the posterior- must follow,
 25 so that if the prior does not set it in motion the
 other does not move, and if it sets it in motion it
 does move; and here will is beginning. - Others
 are prior in arrangement; these are the things
 that are placed at intervals in reference to some
 one definite thing according to some rule, e. g.
 in the chorus the second man is prior to the
 third, and in the lyre the second lowest string is
 prior to the lowest, for in the one case the leader
 and in the other the middle string is the
 beginning.

30 These, then, are called prior in this sense,
sense, but. (2) in another sense that which is
prior for knowledge is treated as also absolutely
prior; of these, the thing that are prior in
definition do not coincide with those that are
prior in relation to perception. For in definition
universals are prior. in relation to perception
individuals – And in definition also the accident
35 is prior to the whole, e.g. 'musical' to 'musical
man', for the definition cannot exist as a whole
without the part; yet musicalness cannot exist
unless there is some one who is musical.

(3) The attributes of prior things are called
prior e.g. straightness is prior to smoothness; for
one is an attribute of a line as such, and the
other of surface.

1019 A Some things then are called prior and posterior
in this sense, others (4) in respect of nature and
substance, i.e. those which can be without other
5 things, while the others cannot be without
THEM – a distinction which Plato used. (If we
consider the various senses of 'being', firstly the
subject is prior, so that substance is prior;
secondly according as potency or complete
reality is taken into account, different things are
prior, for some things are prior in respect of
potency, others in respect of complete reality,

e.g. in potency the half line is prior to the whole line, and the part to whole, and the matter to the concrete substance, but in complete reality these
 10 are posterior; for it is only when the whole has been dissolved that they will exist in complete reality.) In a sence, therefor, all things that are called prior and posterior are so called with reference to this fourth sense, for some things can exist without others in respect of generation, e.g. the whole without the parts, and others in respect of dissolution; e. g. the part without the whole. And the same is true in all other cases.

القوة (12) 'POTENCY' meane (1) a sourse of movement
 15 or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing QUA other; e.g. the art of building is a potency which in not in the thing built, while the art of healing, which is a potency, may be in the man heald, but not in him QUA heald. 'Potency' then means the sourse, in general of change or movement in another thing or in the same thing QUA other,
 20 and also (2) the sourse of a thing's being moved by another thing or by itself QUA other. For in virtue of that principle, in virtue, of which a patient suffers anything, we call it 'capable' of suffering; and this we do sometimes if it auffers anything at all, sometimes not in respect of

everything it suffers, but only if it suffers a change, for the better. – (3) The capacity of performing this well or according to intention; for sometimes we say of those who merely can walk or speak but not well or not as they intend, 25 that they cannot speak or walk, So too (4) in the case of passivity. – (5) The states in virtue of which things are absolutely impassive or unchangeable, or not easily changed for the worse, are called potencies; for things are broken and crushed and bent and in general 30 destroyed not by having a potency but by not having one and by lacking something, and things are impassive with to such processes if they are scarcely and slightly affected by them, because of a 'potency' and because they 'can' do something and are in some positive state.

'Potency' having this variety of meaning so too the 'potent' or 'capable' in one sense will mean that which can bring a movement (or a change in general, for even that which can bring things to rest is a 'potent' thing) in 35 another thing or in itself QUA other; and one sense that over which something else has such a 1019 B . potency, and in one sense that which has potency of changing into something, whether for the worse or for the better (for even that

- which perishes is thought to be 'capable' of perishing, for it would not have perished if it had not been capable of it, but, as a matter of fact, it has a certain disposition and cause and
- 5 principle which fits it to suffer this; sometimes it is thought to be of this sort because it has something, sometimes because it is deprived of something; but if privation is in a sense 'having' or 'habit' everything will be capable by having something, so that things are capable both by having a positive habit and principle; and by having the privation of this, if it is possible to HAVE a privation, and if privation is NOT in a
- 10 sense 'habit', 'capable' is used in two distinct sense); and a thing is capable in another sense because neither and other thing, nor itself QUA other, has a potency or principle which can destroy it, Again, all of these are capable either merely because the thing might chance to happen or not to happen, or because it might do so WELL This sort of potency is found even in lifeless things, e.g. in instruments; for we say one lyre can speak, and another cannot speak at all, if it has not a good tone,
- 15 Incapacity is privation of capacity – i.e. of such a principle as has been described – either in general or in the case of something that would

naturally have the capacity, or even at the time when it would naturally already have it; for the senses in which we should call a boy and a man and a eunuch 'incapable of begetting' are distinct- Again, to either kind of capacity there is an opposite incapacity – both to that which
20 only CAN produce movement and to that which can produce it well.

Some thing, then are called ADUNATA in virtue of this kind of incapacity while others are so in another sense; i. e. both DUNTON and ADUNATON are used as follows. The impossible is that of which the contrary is of necessity true, e.g. that the diagonal of a square
25 is commensurate with the side is impossible, because such a statement is a falsity of which the contrary is not only true but also necessary; that it is commensurate, then, is not only false but also of necessity false. The contrary of this, the possible, is found when it is not necessary that the contrary is false, e. g. that a man should
30 be seated is possible, for that he is not seated is not of necessity false. The possible; then in one sense, as has been, said means that which is not of necessity false; in one that which may be true. – A 'potency' or 'Power'⁽¹²⁾ in geometry is so called by a change of meaning. – These

35 senses of 'capable' or 'possible' involve no
 reference to potency. But the senses which
 1020 A involve a reference to potency all refer to the
 primary kind of potency, and this is a source of
 change in another thing or in the same thing
 QUA other. For other things are called
 'capable', some because something else has
 such a potency over them, some because it has
 not, some because it has it in a particular way.
 The same is true of the things that are incapable.
 5 Therefore the proper definition of the primary
 kind of potency will be 'a source of change in
 another thing or in the same thing QUA other'.

الكمية (13) 'QUANTUM' means that which is divisible
 into two or more constituent parts of which each
 10 is by nature a 'one' and a 'this'. A quantum is a
 plurality if it is numerable, a magnitude if it is
 measurable. 'Plurality' means that which is
 divisible potentially into non-continuous,
 'magnitude' that which is divisible into
 continuous parts; of magnitude, that which is
 continuous in one dimension is length, in two
 breath, in three depth. of these, limited plurality
 is number, limited length is a line, breath a
 surface, depth a solid.

¹²- The reference is to squares and cubes.

Again, some thing are called quanta in `virtue
 of their own nature, others incidentally; e. g. the
 15 line is a quantum by its own nature, the musical
 is one incidentally, Of the things that are quanta
 by their own nature some are so as substances
 e.g. the line is a quantum (for `a certain kind of
 quantum, is present in the pefinition which
 states what it is), and others are modifications
 and states of this kind of substance, e. g. much
 and little, long and short, broad and narrow,
 20 deep and shallow, heavy and light, and all
 other such attributes. And also great and small,
 and greater and smaller, both in themselves and
 when taken relatively to each other, are by their
 own nature attributes of what is quantitative; but
 25 these names are transferred to other things also.
 Of things that are quanta incidentally, some are
 so called in the sense in which it was said that
 the musical and the white were quánta, viz
 because that to which musicalness and
 whiteness belong is a quantum, and some are
 quanta in the way in which movement and time
 are so; for these also are called quanta of a sort
 30 and continuous because the things of which
 these are attributes are divisible. I mean not that
 which is moved but the space through which it
 is moved; for because that is a quantum

movement also is a quantum and because this is a quantum time is one.

- الصيغة (1) 'QUALITY' means (1) the differentia of the essence, e. g. man is an animal of a certain quality because he is two-footed, and the horse is so because it is four-footed; and a circle is a figure of particular quality because it is without angles — Which shows that the essential differentia is a quality. This, then, is one meaning of quality — the differentia of the essence, but (2) there is another sense in which it applies to the unmovable objects of mathematics, the sense in which the numbers have a certain quality, e.g. the composite numbers which are not in one dimension only, but of which the plane and the solid are copies. (these are those which have two or more factors); and in general that which exists in the essence of numbers besides quantity is quality; for the essence of each is what it is once, e. g. that of 6 is not what it is twice or thrice, but what it is once; for 6 is once 6. (3) All the modifications of substances that move (e. g. heat and cold, whiteness and blackness, heaviness and lightness, and the others of the sort) in Virtue of which, when they change, bodies are said to alter. (4) Quality in respect of virtue and vice and,

in general, of evil and good.

Quality, then, seems to have parctically two meanings, and one of these is the more proper. The primary quality is the differentia of the essence, and of this the quality in numbers is a part; for it is a differentia of essence, but either not of things that move or not of then QUA moving. Secondly, there are the modifications of things that move QUA moving, and the differentiae of movements. Virtue and vice fall among these modifications; for they indicate differentiae of the movement or activity, according to which the things in motion act or are acted on well or badly, for that which can be moved or act in one way is good. And that which can do so in another – the contrary – way is vicious. Good and evil iadicate quality especially in living things, and among these especially in those which have purpose.

الحَد (17) 'LINIT' means (1) the last point of each thing, i. e. the first point heyond which it is not possible to find any part, and the first point within which every part is; (2) the form, whatever it may be, of a spacial magnitude or of a thing that has magnitude; (3) the end of each thing (and of this nature is that towards which the movement and the action are, not that from

which they are – though sometimes it is both that from which and that to which the movement is, i. e. the final cause); (4) the substance of each thing and the essence of each; for this is the limit of knowledge; and if of knowledge, of the object also.

Evidently, therefore, 'limit' has many senses as 'beginning', and yet more; for the beginning is a limit, but not every limit is a beginning

- (21) 'AFFECTION' means (1) a quality in respect of which a thing can be altered, e. g. white and black, sweet and bitter, heaviness and lightness, and all others of the kind. – (2) The actualization of these – the already accomplished alterations. – (3) Especially. injurious alterations and movements, and above all, painful injuries. – (4) Misfortunes and painful experiences when on a large scale called affections.

We speak of 'PRIVATION' (1) if something has not one of the attributes which a thing might naturally have, even if this thing itself would not naturally have it; e. g. a plant is said to be 'deprived' of eyes. – (2) If, though either the thing itself or its genus would naturally have an attribute, it has it not e. g. a blind man and a mole are in different senses 'deprived' of sight;

the letter in contrast with its genus, ⁽¹³⁾ the former in contrast with his own normal nature,- (3) If, though it would naturally have the attribute, and when it would naturally have it, it has it not; for blindness is a privation, but one is not 'blind' at any and every age, but only if one has not sight at the age at which one would naturally have it. Similarly a thing is called blind if it has not sight in the medium in which, and in respect of the organ in respect of which, and with reference to the object with reference to which, and in the circumstances in which, it would naturally have it. — (4) The violent taking away of anything is called privation. Indeed there are just as many kinds of privations as there are of words with negative prefixes; for a thing is called unequal because it has not equality though it would naturally have it, and invisible either because it has no colour at all or because it has imperfect feet. Again, a privative term may be used because the thing has little of the attribute (and this means having it in a sense imperfectly), e. g. 'kerneis — lees'; or because it has it not easily or not well (e. g. we call a thing uncuttable not only if it cannot be cut also if it

13- i. e. animal.

cannot be cut easily or well); or because it has not the attribute at all; for it is not the one –
 5 eyed man but he who is sightless in both eyes that is called blind. This is why not every man is 'good' or 'bad', just' or 'ugly' but there is also an intermediate state.

- الجزء (25) 'PART' means (1) (a) that into which a quantum
 can in any way be divided; for that which is
 15 taken from a quantum QUA quantum is always called apart of it, e. g. two is called in a sense a part of three. It means (b), of the parts in The first sense, only those which measure the whole; this is why two, though in one sense it is, in another is not, called a part of three, - (2) The elements into which a kind might be divided apart from the quantity are also called parts of it; for which reason we say the species are
 20 - the 'whole' meaning either the form or that which has the form; e. g. of the bronze sphere or of the bronze cube both the bronze - i. e. the matter in which the form is - and the characteristic angle are parts. - (4) The elements in the definition which explains a thing are also
 25 called a part of the species, though in another

sense the species is part of the genus.

- (26) ^{الكل} 'A WHOLE', means (1) that from which is absent none of the parts of which it is said to be naturally a whole, and (2) that which so contains the things it contains that they form a unity; and this in tow senses — either as being each severally one single thing, or as making up the unity between them. For (a) that which is true of a whole class and is said to hold good as a whole (which implies that it is a kind of whole) is true of a whole in the sense that it contains many things by being predicated of each, and by all of them, e. g. man, horse, god, being severally one single, thing, because all are living thing things. But (b) the continuous and limited is a whole, when it is a unity consisting of several parts; especially if they are present only potentially,⁽¹⁴⁾ but, failing this, even if they are present actually. Of these things themselves, those which are so by nature are wholes in a higher degree than those which are so by art, as we said ⁽¹⁵⁾ in the case of unity also, wholeness being in fact a sort of oneness.

- 1034A Again, (3), of quanta that have a beginnig and a middle and an end, those to which the position does not make a difference' are called totals, and those to which it does, wholes. Those which

admit of both descriptions are both wholes and totals. These are the things whose nature remains the same after transposition, but whose form does not, e. g. wax or a coat; they are
 5 called both wholes and totals; for they have both characteristics. Water and all liquids and number are called totals, but 'the whole number' or 'the whole water' one does not speak of, except by an extension of meaning. To things, to which QUA one the term 'total' is applied, the term 'all' is applied when they are
 10 treated as separate; 'this total number', 'all these units'.

(28) الجنس The term 'RACE' or 'genus' used (1) if generation of things which have the same form
 30 is continuons, e. g. 'while the race of man lasts' means 'while the generation of them goes on cantinuously, - (2) It is used with reference to that which first brought things into existence; for it is thus that some are called Hellenes by race and others Ionians, because the former proceed from Hellen and the latter from Ion as their first begetter. And the word is used in
 35 reference to the begetter more than to the matter, though people also get a racename from

14- i. e. they are only distinguishable, not distinct.

15- cf. 1016 A 4.

the female, e. g. 'the descendants of Pyrrha'.

(3) There is genus in the sense in which 'plane'
1024 B is the genus of plane figures and 'solid' of
solids. For each of the figures is in the one case
a plane of such and such a kind, and in the other
a solid of such and such a kind; and this is what
underlies the differentiae. Again (4), in
5 definitions the first constituent element, which
is included in the 'what', is the genus, whose
differentiae the qualities are said to be –
'Genus' then is used in all these ways, (1) in
reference to continuous generation of the same
kind, (2) in reference to the first mover which is
of the same kind as the things it moves, (3) as
matter; for that to which the differentiae or
quality belongs is the substratum, which we call
matter.

10 Those things are said to be 'other in genus'
whose proximate substratum is different, and
which are not analysed the one into the other nor
both into the same thing (e. g. form and matter
are different in genus); and things which belong
to different categories of being (for some of the
things that are said to 'be' signify essence,
5 others a quality, others the other categories we
have before distinguished¹⁶); these also are not
analysed either into one another or into some

one thing.

الكتب (29) 'THE FALSE' means (1) that which is false as
a THING, and that (a) because it is not put
together or cannot be put together e. g. 'that the
5 diagonal of square is commensurate with the
side' or, 'that you are sitting'; for one of these is
false always, and the other sometimes, it is in
these two senses that they are non-existent.
(b) 'There are things which exist, but whose
nature it is to appear either not to be such as
they are or to be things that do not exist, e. g. a
sketch or a dream; for these are something, but
25 are not the things the appearance of which they
produce in us. we call things false in this way,
then- either because they themselves do not
exist, or because the appearance which results
from them is that of something that does not
exist.

(2) A false ACCOUNT is the account of non-
'existent objects, in so far as it is false. Hence
every account is false when applied to
something other than that of which it is true, e.
g. the account of a circle is false when applied
to a triangle. In a sense there is one account of
30 each thing, i. e. the account of its essence, but in

a sense there are many, sense the thing itself and the thing itself with an attribute are in a sense the same, e, g. Scorate's and musical Scorate's (a false account is not the account of anything, except in a qualified sense). Hence Antisthenes was too simple-minded when he claimed that nothing could be described except by the account proper to it — one predicate to one subject, from which the conclusion used to be drawn that there could be no contradiction, and almost that there could be no error. But it is
35 possible to describe each thing not only by the account of itself, but also by that of something else. This may be done altogether falsely indeed, but there is also a way in which it may be done truly; e. g. eight may be described as a double number by the use of the definition of two

1025 A These things, then are called false in these senses, but (3) a false MAN is one who is ready at and fond of such account, not for any other reason but for their own sake, and one who is at impressing such account on other people, just as we say THINGS are false, which produce a
5 false appearance. This is why the proof in the HIPPIAS that the same man is false and true is misleading. For it assumes that he is false who

can. deceive ⁽¹⁷⁾ (i. e. the man who knows and is wise); and further that he who is WILLINGLY bad is better. ⁽¹⁸⁾ This is a false result of
10 induction – for a man who limps willingly is better than one who does so unwillingly – by ‘limping’ plato means ‘mimicking a limp’, for if the man WERE lame willingly, he would prsumably be Worse in this case as in the corresponding case of moral character.
(30) العرض ‘ACCIDENT’ means (1) that which attaches to something and can be truly asserted, but neither of necessity nor usually, e. g. if some one is
15 digging a hole for a plant has found treasure. This- the finding of treasure –is for the man who dug the hole an accident; for neither does the one come of necesstiy from the other or ofter the other, nor, if a man plants, does he usually find treasure. And a musical man
20 MIGHT be pale; but sice this does not happen of necessity nor usually, we call it an accident. Therefore since there are attributes and they attach to subjects, and some of them attach to these only in a particular place and at particular time, whatever attach to a subject, but not

¹⁷ – ipplas Minor 365. q.

¹⁸ – Ib. 37 1-6.

because it was this subject, or the time this time,
 or the place this place, will be an accident.
 Therefore, too, there is no definite one Going to
 Aegina was accident for a man, if he went not
 25 in order to get there, but because he was carried
 out of his way by a storm or captured by
 pirates. The accident has happened or exists –
 not in virtue of the subject's nature, however,
 but of something else; for the STORM was the
 cause of his coming to a place for which he was
 not sailing and this. Was Aegina. 'Accident' has
 30 also (2) another meaning, i. e. all that attaches to
 each thing in virtue of itself but is not in its
 essence, as having its angles equal to two right
 angles attaches to the triangle And accidents of
 this sort may be eternal but no accident of the
 other sort is. This is explained elsewhere.⁽¹⁹⁾

¹⁹ An. Post. i. 75 18 – 22.39 – 41, 76 h 11 – 16.

مراجع الكتاب^(١)

أولاً- المراجع العربية:

أحمد فؤاد الأهواني: ترجمة كتاب "النفس" لأرسطو.

عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب.

على سامي النشار: المنطق الصوري.

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

ثانياً: المراجع الأفرنجية:

١- مؤلفات أرسطو

Bekker, L'Oeuvre d'Aristote (Texte Gréc)- Edition de
l'Académie de Berlin.

Burnet (J), Nichomachean Ethics, 1900.

Mc Keon⁽²⁾ (R.) The basic works of Aristotle translated to
English, New York.

Rodier, De Anima, (Avec trad. et comm.) Paris 1900.

Ross (W. D) The works of Aristotle translated to English,
Oxford 1928.

Tricot, (trad.) Métaphysique en 2 vol, de l'Ame, L'organon, De
le génération et de la corruption.

(١) لقد حاولنا على قدر الإمكان الرجوع مباشرة إلى النصوص الأرسطية مع عدم إغفال آراء وتفسيرات مؤرخي
أرسطو في المواضيع المشككة - ويلاحظ أننا لم نثبت في هذا الفهرست جميع المراجع التي استندنا إليها
مكتفين بالإشارة إليها في مواضعها بهوامش الكتاب.

(٢) كان اعتمادنا على هذه النشرة لترجمة مؤلفات أرسطو بالإضافة إلى نشرة Ross في أكسفورد، وقد اقتبسنا
منهما بعض فقرات باللغة الإنجليزية. كما استفدنا من ترجمة Tricot لبعض مؤلفات أرسطو ولا سيما
الميتافيزيقا وكتاب النفس، مع الرجوع إلى النص اليوناني في المواضيع المشككة وخاصة في (الفصل السابع)
من هذا الكتاب.

Brehier (E.), Hist.de la philosophie, Tome 1.

Brunet (p.) et Mieli (A.) Hist - des Sciences, Antiquité, Paris, 1935.

Brunschvicg (L.) L'Expérience humaine et la Causalité, Paris, 1922.

Chevalier (J.) La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, Paris 1915.

Cousin (R.D.), Aristotle's doctrine on Substance, (The Mind, July 1933)

Duhem, Le Système du monde. Hist. Des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome 1, p. 130 - 214, 1913.

Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol, IV, 1912.

Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.

Lalo, Aristote.

Mansion (A.) La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents, in (Revue Néo - scolastique de philosophie 1927, No, XXVIII, p. 307 - 341 et 423 - 466.)

----- Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain 1946.

Mugnier (R.), La Théorie du premier Moteur et l'Evolution de la pensée aristotélicienne, paris 1930.

Ollé - Lapruné, La Morale d'Aristote, 1881.

Piat, - Aristote.

Ravaisson (F.) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1^{er} vol., 1920.

Robin (L.) Aristotle, 1944.

----- La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après
Aristote, Paris 1908.

Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, 1891.

Ross (W. O.), Aristotle.

Schuhle (P. M.), Essai sur la formation de la pensée Grécque,
Paris, 1934.

Taylor, (A. E.), Aristotle, London 1919.

Zeller, Outlines of The History of Greek Philosophy.

٣- مؤلفات عن الفترة الهلنستية

Armstrong, The Structure of the Intelligible World in the
philosophy of Plotinus.

Bréhier (E.) Chrysippe. Paris 1910.

Bréhier (E.) Les idées philosophiques et religieuses de
Philon d'Alexandrie Paris 1924.

Brochard (V.), Les Sceptiques grècces, Paris 1932.

Guyau (M.) La Morale d'Epicure, 2 éd Paris. 1881.

Inge (W.R.), The philosophy of plotinus, London 1918.

Joyou (E.) Epicure, paris 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris 1926.

Vacherot, L'histoire eritique de l'Ecole philosophique
d'Alexandrie.

Whittaker (E.), The Neoplatonists Camb. 1918.

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة الطبعة الثالثة	٥
مقدمة الطبعة الثانية	٧
تمهيد	٩
الباب الرابع^(١)	
أرسطو ومدرسته	
الفصل الأول : أرسطو وحياته (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)	١١
الفصل الثاني : المؤلفات الأرسطية	١٣
أولا : مؤلفات فترة الشباب	١٧
ثانيا : مؤلفات دور الانتقال	١٧
ثالثا : مؤلفات الدور الأخير	١٨
١- الكتب المنطقية	١٩
٢- الكتب الطبيعية	٢٠
٣- الكتب البيولوجية	٢٠
٤- الكتب الميتافيزيقية	٢١
٥- الكتب الأخلاقية والسياسية	٢١
٦- الكتب الفنية	٢٢
٧- الكتب المنحولة	٢٣
الفصل الثالث : أصول المشكلة الفلسفية عند أرسطو	٢٣
تقسيم الفلسفة عند أرسطو	٢٥
الفصل الرابع : مشكلة المنطق الأرسطي	٣٠
١ - مقدمة	٣٢

(١) يشمل الجزء الأول من "تاريخ الفكر الفلسفي" على الأبواب الثلاثة الأولى.

٣٣	٢- موضوع المنطق
٣٤	٣- المقولات والعبارة
٣٨	٤- التحليلات الأولى
٤٣	٥- التحليلات الثانية
٤٧	٦- الجدل والأغاليط
٥١	الفصل الخامس : الفلسفة الطبيعية عند أرسطو
٥١	موضوع الفلسفة الطبيعية
٥٢	١- نقد مذهب الإيليين
٥٤	٢- نقد مذهب الطبيعيين الأوائل
٥٥	٣- نقد مذهب الطبيعيين المتأخرين
٥٥	مبادئ التفسير الطبيعي : الهيولى والصورة والعدم
٥٦	أ- الهيولى ب- الصورة
٥٧	القوة والفعل
٥٨	حقيقة الفعل عند أرسطو
٦٠	تقدم القوة على الفعل
٦٣	العلل الطبيعية
٦٣	العللة الغائية
٦٦	العلية وحالاتها
٦٧	الصدفة والاتفاق
٦٩	الصدفة
٧٠	التمييز بين الصدفة والاتفاق
٧٢	الغائية في الطبيعة
٧٣	معنى الضرورة في الطبيعة
٧٤	الحركة وطبيعتها

٧٧

لواحق الحركة:

٧٧

١- اللامتناهي

٧٩

٢- المكان

٨١

٣- الخلاء

٨٣

٤- الزمان

٨٦

التغير وأنواعه

٨٩

الكون والفساد

٩١

مصدر الحركة

٩٥

الفصل السادس : النفس عند أرسطو

٩٥

١- دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي

٩٦

٢- كتاب النفس لأرسطو

٩٧

٣- مباحث عامة حول دراسة النفس

٩٩

٤- في تاريخ مذهب النفس

١٠٢

٥- النفس ليست متحركة بذاتها

١٠٥

٦- النفس ليست اثتلاقاً وعدداً متحركاً بذاته

اعتراضات أرسطو على القائلين بأن النفس عدد

١٠٦

يحرك نفسه

١٠٧

٧- نقد مذاهب القدماء في النفس

١٠٩

٨- تعريف النفس وقواها ووظائفها

١١١

٩- النفس النباتية

١١٢

١٠- ما هو الإحساس

١١٣

١١- موضوعات الإحساس

١١٤

١٢- المحسوسات الخاصة

١١٤

(أ) البصر والمرئي

- ١١٥ ١٣- (ب) السمع
- ١١٥ ١٤- (ج) الشم والرائحة،
- ١١٦ ١٥- (د) في الذوق والطعم
- ١١٦ ١٦- (هـ) في اللمس واللموس
- ١١٨ ١٧- عن عمل الإحساس بوجه الإجمال
- ١١٨ ١٨- في عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات
المتنفسة
- ١٢٠ ١٩- وظيفة اللمس الرئيسية
- ١٢١ ٢٠- الحواس الباطنة: الحس المشترك والتخيل والذاكرة
- ١٢١ ١- الحس المشترك
- ١٢٢ ب- التفكير والإدراك والتخيل
- ١٢٥ ٢٢- النفس الناطقة: العقل المنفعل، العقل الفعال
- ١٢٥ (أ) العقل المنفعل
- ١٢٦ ٢٣- (ب) العقل الفعال
- ١٢٨ ٢٤- التمييز بين العقل النظري والعملي
- ١٢٨ ٢٥- موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل
- ١٣٠ ٢٦- الموقف الأرسطي بصدد النفس - إجمال
- ١٣٠ أ- النفس النباتية
- ١٣٠ ب- النفس الحيوانية
- ١٣٠ ح- النفس الناطقة
- ١٣٣ الفصل السابع: ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى
- ١٣٣ ١- الفلسفة الأولى ومركزها بين العلوم
- ١٣٦ ٢- موضوعات الفلسفة الأولى
- ١٤٣ ٣- نقد النظرية الأفلاطونية

- ١٤٧ ٤- الوجود الواقعى (الجوهر المشخص)
- ١٥٠ ٥- المادة والصورة - القوة والفعل
- ١٥٤ الإلهيات:
- ١٥٤ ٦- الجوهر الإلهى وتفردہ
- ١٥٧ ٧- المحرك الأول وصفاته
- ١٦٣ ٨- المحركون الثانى وحركات الأفلاك
- ١٦٧ تعقيب
- ١٦٩ الفصل الثامن : الأخلاق
- ١٦٩ ١- الأخلاق فرع من السياسة
- ١٧٠ ٢- منهج البحث فى علم الأخلاق
- ١٧٢ ٣- السعادة غاية كل فعل إنسانى
- ١٧٣ ٤- مراتب الحياة الأخلاقية
- ١٧٤ ٥- شروط تحقيق السعادة
- ١٧٦ ٦- أنواع الفضائل:
- ١٧٧ أ- الفضائل الخلقية
- ١٧٨ ب - الفضائل العقلية
- ١٧٩ ٧- الفضيلة
- ١٨٢ الفصل التاسع : السياسة
- ١٨٢ ١- الإنسان والمجتمع
- ١٨٣ ٢- الجماعات التاريخية
- ١٨٥ ٣- نظام المدينة
- ١٨٥ ٤- أنواع الحكومات
- ١٨٨ ٥- المدينة، أفرادها حدودها، طوائفها
- ١٨٩ ٦- نظرية الدولة بين أفلاطون وأرسطو

١٩١	الفصل العاشر : خاتمة الباب الرابع (المدرسة الأرسطية)
١٩١	أولا : مذهب أرسطو - إجمال
١٩٥	ثانيا : المدرسة المشائية
١٩٥	١- ثيوفراستس
١٩٧	٢- أوديموس الرودسى
١٩٧	٣- أرسطوكسينوس الطارثتى
١٩٧	٤- ديكارخوس المسينى
١٩٨	٥- ديمتريوس الفاليريونى
١٩٨	٦- ستراتو اللامبساكوسى
١٩٩	٧- ليقو
١٩٩	٨- كريتولاوس

الباب الخامس

الفلسفة الهلينيةستية

٢٠١	تمهيد
٢٠٣	
٢٠٧	الفصل الأول - الأبيقورية
٢٢١	الفصل الثانى - الرواقية
٢٣٨	الفصل الثالث - مدارس الشك
٢٥٥	الفصل الرابع - العلم والفلسفة فى العصر الرومانى
	الفصل الخامس - العلم والفلسفة فى العصر الرومانى
٢٦٣	(تابع) أفلوطين والأفلاطونية المحدثة
٢٧٣	نهاية الفلسفة الهلينيةستية
٢٨٥	تعقيب : خاتمة

نصوص مختارة

٢٨٩	أولا : من تاسوعات أفلوطين
-----	---------------------------

٢٩١	١- التاسوعة الرابعة - المقالة السابعة: في خلود النفس
٣١٠	المقالة الثامنة: في هبوط النفس إلى الجسم
	٢- التاسوعة الخامسة - المقالة الأول: رسالة في الأقانيم
٣١٩	الثلاثة التي هي مبادئ
	٣- التاسوعة السادسة - المقالة التاسعة: (في الخير بالذات أو
٣٣٠	في الواحد)
٣٤٥	ثانياً: من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو:
٣٤٧	Beggenning البداية
٣٤٨	Cause السبب
٣٥٣	Element العنصر
٣٥٤	Nature الطبيعة
٣٥٧	Necessary الضروري
٣٥٩	One الواحد
٣٦٥	prior المتقدم
٣٦٨	Potency القوة
٣٧٢	Quantum الكمية
٣٧٤	Quality الكيفية
٣٧٥	Limit الحد
٣٧٦	Affection الانفعال
٣٧٦	privation العدم
٣٧٨	Part الجزء
٣٧٩	Awhole الكل
٣٨٠	Race الجنس
٣٨٢	The False الكذب
٣٨٤	accident العرض

الفهارس والمراجع

المراجع:

- أولا : المراجع العربية
 ٣٨٧
- ثانيا : المراجع الأفرنجية
 ٣٨٧
- مؤلفات عن أرسطو
 ٣٨٧
- مؤلفات عن الرحلة الهلنستية
 ٣٨٩
- فهرست الموضوعات
 ٣٩١

المؤلف

الناشر

١- أصول الفلسفة الإشرافية (الطبعة الثانية) دار الطلبة العرب

(بيروت)

٢- هياكل النور (نقد) التجارية

٣- تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول (الطبعة الرابعة) دار الجامعات المصرية

٤- تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني (الطبعة الثالثة) هيئة الكتاب

٥- فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة) دار المعارف

٦- الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها دار المعارف

٧- النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية (الطبعة الثانية) دار المعارف

٨- الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثانية) دار المعارف

٩- ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون (الطبعة الثانية) دار المعارف

١٠- هرقليطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين) دار المعارف

١١- لمحات في الحقائق دار المعارف

١٢- تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة) دار الكتب الجامعية

١٣- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول دار النهضة العربية

بيروت

١٤- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الثاني دار النهضة العربية

بيروت

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لذئنا الطباعة والنشر

تلفاكسن: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

